Ueber

Grund und Werth der Entdeckungen

des

Herrn Professor Kant

in der

Metaphysik, Moral und Aesthetik.

Ein Accessit

der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin

von

D. Jenisch.

Nebst

einem Sendschreiben des Verfassers

an

Herrn Professor Kant

über die bisherigen

günstigen und ungünstigen Einflüsse

der

kritischen Philosophie.

Berlin, 1796.

bei Friedrich Vieweg dem älteren

Opinionum commenta delet dies: naturae judicia confirmat.

Cic.

Sendschreiben

an

Herrn Professor Kant

in Königsberg.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Verehrungswürdiger Greis!
Innigst=geliebter Lehrer!

Denn des unschätzbaren Glücks erfreue ich mich, den ersten Tiefdenker des Jahrhunderts, den σοφὸν Teutschlands, als denjenigen nennen zu können, dessen Lehren, von ihm selbst vorgetragen mit jener Stimme der durch ihre eigne Anspruchlosigkeit überzeugenden Wahrheit, mit jenem Ernst, jener Würde, womit die Weisheit selbst ihre Zuhörer ermahnen würde, den ungebildeten Geist des sechzehnjährigen Jünglings erleuchteten; dessen Hand mich in das Gefilde der Wissenschaften einführte, welches damals so ausgearbeitet vor mir lag, und, durch die Geringfügigkeit meiner Kräfte, in der Folge für mich so enge beschränkt ward; dessen edle Theilnahme endlich gewisse wesentliche Abschnitte des sich

selbst überlassenen Jünglings, und durch diese, auch des Mannes, bestimmte.

Wäre der, von Teutschland immer mit Ehrfurcht ausgesprochene, Name Kant, seit mehr als einem Dezennium insbesondere, auch nicht die Losung des ungetheiltesten Ruhms und litterarischer Verdienste, wie er es nun, so allgemein-anerkannt, ist: so würde noch der Gedanke, zu den Füßen dieses Weisen gesessen zu haben, mich immer begeistern: so würde das Gefühl, daß er es einst würdigte, mich seiner Theilnehmung nicht ganz gleichgültig seyn zu lassen, noch ein Stolz für mein Herz seyn.

Denn so viele Jünglinge, denen Sie vorsorgender Vater waren; so viele Wohlthaten, deren Segen der Genießer empfand, ohne die Hand zu kennen, aus welcher sie ihm zuflossen; so viele Handlungen der anspruchlosesten Gemeinnützigkeit, der reinsten Wahrheit- und Tugendliebe, reden es laut, daß Kant, der Weise, der Mensch, eben so sehr die Achtung der Welt, als, der Tiefdenker, ihre Bewunderung seyn muß; daß er jene erhabene Sittenlehre, die er vorträgt, aus seinem eigenen Herzen abschrieb; daß er der kategorische Imperativ seines eigenen Systems ist.

Der sechzehnjährige Jüngling ist ein und dreißigjähriger Mann geworden.

Aber die Gefühle der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, der Hochachtung, erfüllen, ungeschwächt und unvergeßlich, diese Seele: und werden nur mit dem Herzen zugleich ersterben, welches sie so lebendig durchwallen.

Als Kosmopolit, als Mensch, als Ihr Schüler, überschaue ich, mit jedem aufmerksamen Beobachter der Fortschritte des menschlichen Geistes, nicht ohne den reinsten Wonnegenuß, die unschätzbaren Vortheile, welche durch Ihre Bemühungen unserm teutschen Vaterlande, unserm Jahrhundert, schon seit der kurzen Zeit der Verbreitung Ihrer unsterblichen Werke, erwachsen: erwachsen sind für die Berichtigung, Erweiterung und Vervollkommnung wesentlicher und vielleicht der wesentlichsten Theile menschlicher Erkenntniß; und — was noch mehr als dies sagen will — für den höheren Schwung des Denkens und Forschens, mit welchem Sie eine so große Menge vortreflicher Geister unter Ihren Zeitgenossen angeregt.

Die alten Fehden der Vernunft mit sich selbst sind mit einer Unbefangenheit, einer Strenge beleuchtet, mit einem Tiefsinn durchforschet, wie

sie's in den Jahrbüchern der Philosophie noch nie waren: sind vielleicht auf immer — entschieden.

Der herrschende Materialismus unserer philosophischen und theologischen Moralsysteme weichet, beschämt und verwirrt, dem erhabenen System der Würde der Menschheit: und die von je her dunkel-geahnete, von allen edlen Herzen lebendig-gefühlte reine Gesetzgebung der Vernunft für die Handlungen denkender Naturen, strahlet, durch Ihren Tiefsinn geläutert von jeder fremden Beimischung, in verklärter Glorie.

Natur- und Völker-Recht, von einigen unserer besseren Weisen sogar einer menschheit-unterjochenden Politik gefährlich angebogen, erheben, die Tafeln ewiger Gerechtsame in der Hand, welche der Königsberger-Lykurg uns aufgezeichnet und erkläret hat, eine freie, stolze Stirn, und trotzen jeder gegenwärtigen und jeder künftigen Tirannensophisterei.

Die Prinzipien des Schönen und Erhabenen sind, mit bewundernswürdiger Mikroscopie ächt-philosophischer Analyse, bis in ihre ursprünglichen Bestandtheile zerlegt, und schöne Kunst und Genie lernen, ihre glücklichsten Kraftäußerungen auf die höchsten Zwecke der Menschheit,

auf wahre Veredelung des Geistes und des Herzens, hinrichten.

In diesen, und so manchen andern Wissenschaften, sind, Dank sey's Ihrem alles-durchschauenden Scharfsinn, verjährte Vorurtheile widerlegt und niedergekämpft; tiefgewurzelte Irrthümer ausgerottet; alte Wahrheiten neu-beleuchtet; neue entdeckt. Die Telescope, die Mikroscope liegen da, Arbeiten Ihres Genies: und erwarten — jene ihre Hevelius und Herrschel; diese — ihre Reaumure und Löwenhooke.

Nicht minder schätzenswerth, und schätzenswerther vielleicht als alles dies, ist der Geist des ernsten Nachdenkens, der anhaltenden Prüfung, des tieferen Forschens und Eindringens, den Sie durch Ihre Werke einer Zeitgenossenschaft mitzutheilen gewußt, die, angesteckt mit jenem, des Jahrhunderts der Vernunft so unwürdigen, Sinn der Kleinlichkeit, der Flatterhaftigkeit, der oberflächlichen Beurtheilung der Dinge, die Untersuchungen über gewisse wichtige und angelegentliche Wahrheiten, (vielleicht die angelegentlichsten und wichtigsten unter allen) nicht allein ganz aus dem Auge, sondern sogar fast alles Interesse dafür, verloren hatte.

In der That! der Verfasser der unsterblichen Werke der Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft, der Kritik der Urtheilskraft, mußte seine Zeitgenossen durch diesen Tiefsinn, diese Fruchtbarkeit der Ideen, diese außerordentliche Feinheit in der Zerlegung der Begriffe, in Erstaunen setzen, die uns jezt aus denselben entgegenstrahlen; wenn es ihm gelingen sollte, was ihm nun so glorreich gelungen ist: den alles-verflüchtigenden Leichtsinn des Jahrhunderts zur ernsten Weisheit, die alles-entscheidende, und nichts-ergründende Oberflächlichkeit zu der äußersten Anstrengung der Denk- und Forsch-Kraft, zurückzurufen; alte, längst-vergessene, längst-entschieden-geglaubte Streitigkeiten zum Gegenstande der eifrigsten Untersuchungen zu machen; und den Zeit-geist kleinlicher Gewinnsucht, tändelnder Kunstliebhaberey, und sentimentalisirender Moral, in die — gleichsam ätherischen — Regionen der feinsten Speculation emporzuheben.

Denn ansehnlich ist die Zahl scharfsinniger Geister, welche, durch das tiefere Studium Ihrer Werke belebt und gleichsam angeglüht, sich über diesen Geist des Zeitalters hinausschwingen; und, zum Theil, als vortrefliche Denker und geschätzte Schriftsteller in Teutschland glänzen.

Von welcher Achtung ich gegen einige derselben durchdrungen bin, das zeigt so manche Stelle dieses Werkes.

Aber wenn die Gaben des Himmels selbst von Menschen-hand so oft und so mannigfaltig gemißbraucht werden: wie konnten die Früchte Ihres Geistes diesem allgemeinen Loose der Dinge entgehen?

Mit Unwillen bemerket der unpartheiische Beobachter der neuesten philosophischen Litteratur: daß jener analytische Geist, der, in Ihrer Hand, ein Mikroscop ist, vor welchem die Natur jede tiefliegendste, verborgenste Feinheit in dem Denk- und Empfindungsgeschäfte unseres Geistes zu entschleiern scheint, von so vielen andern Händen nur gebraucht wird, um dürre Strohhalme zu zergliedern, und Sonnen-stäubchen zu zertheilen.

Mit Unwillen hört er aus dem Munde der Jugendführer auf höhern und niedrern Schulen, daß über den, nur für auserlesene und mannigfaltig-geübte Denker berechneten Formal-Kenntnissen, gründliches Studium reeller Wissenschaften, von den Jünglingen gefährlich vernachlässiget, und alte Wahrheit (wenn gleich mit der neuesten Ansicht derselben keinesweges im Widerspruch) verschmäht, verhöhnet wird.

Nicht ohne kränkendes Gefühl für den Ruhm teutscher Nation, als einer der glücklichsten Selbstdenkerin unter ihren europäischen Schwestern, sieht er, durch das tiefsinnigste und jede Schwinge der Denkkraft mächtig-anregendste aller philosophischen Systeme, jenen niedrigen Geist scholastischer Polemik und sclavischen Nachbetens von neuem sein Haupt erheben.

Mit einer, an Ekel gränzenden, Empfindung sieht er Teutoniens schöne Sprache — in Abhandlungen und Werken, die der allgemeinen Belehrung und Veredelung gewidmet seyn sollen, verzerrt, entstellt durch Transscendentalitäten und Terminologien, deren sich nur der große Stifter des kritischen Systems, als unentbehrlicher Werkzeuge philosophischer Analyse, zu bedienen berechtiget war; er, der seine Leser, für den kleineren Verlust der zierlichen Hülle des Ausdrucks, durch den Gehalt des in der Hülle verborgnen Saamens so reichlich zu entschädigen weiß, eines Saamens, fruchtschwanger von Ideen zu neuen Anpflanzungen im Reiche der Wahrheit.

Man glaubt, die Ideen des ersten der Denker erschöpft zu haben, wenn man seine Formeln ausspricht; man glaubt, tiefsinnig zu schreiben, weil man sich dunkel ausdrückt; man glaubt sich Denker, weil man

das Gedachte eines Andern classificirt; man glaubt sich Kant, weil man Kanti-aner ist.

Und worin liegt es, daß wir bei allen, zum Theil sehr verdienstlichen Commentaren über Ihr Lehrgebäude, seit beinahe funfzehn Jahren, noch immer gleichsam nur in den Vorhallen verweilen?

Worin ist die Ursache zu suchen, daß eine große Masse wichtiger und höchst-fruchtbarer Ideen in den unsterblichen Werken Ihres Geistes unbeleuchtet, ungeprüft, und, am allermeisten, ungebraucht und ungenuzt daliegt? Die Ursache, daß einiger Ihrer Werke, daß z. B. der metaphysischen Anfangsgründe *) der Naturlehre, von den erklärtesten Anhängern Ihres Systems kaum erwähnet wird? Die Ursache, daß man selbst über gewisse Grundbegriffe der kritischen Philosophie, nicht bloß unter den Philosophen überhaupt, sondern, wie es scheint, unter den Stammhaltern derselben sogar, nicht einig ist? Worin liegt es endlich, daß der Verfasser der Vernunftkritik sich noch immer mehr über-baut, als auf seinen Fundamenten weiter fort-gebaut sieht? Und das lez-

*) Herr M. Beck, ein eben so gründlicher, und Kenntnißvoller, als bescheidener Denker, hat, nur vor einiger Zeit, und nicht ohne Glück, angefangen, dies äußerst wichtige Werk zu erläutern.

tere war doch, wenn mich nicht alles täuscht, was ich je aus Ihrem Munde vernahm, Ihr einziger Wunsch!

Wenn es schwer, wenn es schwerer als bei irgend einem der jemaligen philosophischen Systeme, ist, den Tiefsinn Ihrer Untersuchungen zu erreichen: diesen Tiefsinn, hinter welchem Aristotelische Analytik, Leibnitzischer Feinblick, und Humische Dialektik, unabsehbar weit zurückebleiben; so wünschte ich, daß irgend einer der vielen treflichen Geister, die Ihren Werken ihren Fleiß und ihre Talente widmen, diejenigen Stellen derselben, wo Sie, wie der Dichter in den Momenten schwungvoller Begeisterung, gleichsam von dem hellesten Glanz philosophisch-deutlicher Anschauung umleuchtet, schreiben, — ausheben, zusammenordnen, hier, dort eine einzelne Bemerkung einschieben, und so — der Welt ein Werk liefern möchten, betitelt: **Kant, sein eigener Commentator**; ohngefähr so, wie man ein „Leben Friedrichs II." mit den eigenen Worten des großen Monarchen hat.

Denn wenn gleich Sie selbst, verehrungswürdiger Lehrer, sich die Gabe der Verdeutlichung in einem Ihrer Werke abzusprechen scheinen: so glaube ich doch, selbst durch das neuere Studium derselben, mich überzeugt zu haben, daß es fast keinen einzigen, noch

so schwierigen Begriff Ihres Systems in allen seinen Zugen giebt, den Sie nicht, in irgend einer Stelle, mit aller möglichen Deutlichkeit dargestellt hätten: so daß mir kein Commentar, mit allen Umschreibungen, mit aller Ründung des Ausdrucks, an die Evidenz Ihrer eigenen Darstellung hinanzureichen geschienen.

Dürfte ich's mir aber erlauben, aus der Ferne, in welcher die Ehrfurcht mich, als einen der unbedeutendsten Ihrer Lehrlinge, billig hält, Ihnen gleichsam näher zu treten: so würde ich es wagen, Ihnen einen Wunsch vorzutragen, von welchem ich weiß, daß ein großer Theil gründlicher Denker und Verehrer Ihres Systems ihn in seinem Herzen hegt: und dies ist kein andrer, als der: daß der große Stifter des kritischen Systems, (der bis dahin fast bei allem Geschrei seiner Gegner, — so wie noch vielmehr bei gewissen übertriebenen Lobpreisungen jugendlicher Schwärmerei, sehr gleichgültig — ungestört in der reinen unbewölkten Region vorurtheilsfreier und leidenschaftloser Untersuchung zu verweilen, und immer neue Wahrheiten zu entdecken schien, indem man den Werth der alten fälschlich bezweifelte, oder auch thöricht überschätzte) daß er es einst würdigen möchte, in einem littera-

rischen Vermächtniß die Welt zu belehren über den Grad der Anspruchsfähigkeit einiger der allerneuesten Erweiterungen oder Begründungen seines Systems: wofern er anders nicht, vielleicht nur desto weiser, beschlossen hat, auch hierüber der Zeit, dieser Mutter der Wahrheit, allein nur die Entscheidung zu überlassen.

Das Werk, welches ich hier, mit Ihrem Namen an der Stirne, über das ungeheure Ganze Ihres Systems dem philosophischen Publikum Teutschlands vorzulegen wage, ist die Frucht der, nach mehr als zwölfjährigem Schlummer wieder-erwachten Liebe zur Spekulazion, einer Geistesbeschäftigung, die ich von jeher als wesentliche Handleitung zum Tempel der Wissenschaft, nie aber als Ziel und Zweck aller Weisheit betrachtete, und immer betrachten werde.

Ich darf nicht bescheiden seyn; ich darf nur von meinem mir selbst so fühlbaren Unvermögen so lebendig überzeugt seyn, als ich es wirklich bin, — um, wenn ich mich in die glänzende Reihe der Philosophen Teutschlands einzudrängen scheine, jenes

Non tali auxilio, nec defensoribus istis
Tempus eget.

Virgil.

auf mich anzuwenden.

Aber

Aber mir war es wichtig, mußte es wichtig seyn, Ihr Lehrgebäude, dessen einige wesentliche Theile, z. B. der ästhetische und teleologische, erst während meiner Abwesenheit aus Preußen, von Ihnen ausgearbeitet und vollendet erschienen, in seinem ganzen Umfange zu überschauen, mich von der durchgängigen Haltung seiner Fugen, von der Festigkeit seiner Gründe zu überzeugen, und mich des großen Baumeisters zu freuen.

So wichtig indessen mir dies seyn mußte: so würde ich doch, durch die eigenthümliche Wendung meines Geistes in sehr verschiedenartige Felder der Wissenschaft hingeleitet, von dem, nur sehr wenigen zugänglichen, Bezirk transscendentaler Spekulazion mich auf immer entfernt gehalten, würde meine unbedeutenden Untersuchungen dieser Art wenigstens nie dem Publikum mitgetheilt haben, wie ichs auch bis dahin gethan: wofern nicht die wiederholt-aufgegebene Frage der Königlichen Akademie über die Fortschritte der Metaphysik, mir, bei sehr zufälliger Muße von einigen Monaten, Aufmunterung gewesen wäre, meine etwanigen Ideen über das Ganze Ihres Systems einer Gesellschaft von Philosophen vorzulegen, die — wenigstens frei von

dem herrschenden Partheigeist unserer philosophischen Gerichtsstühle, — ihre Urtheile aussprechen.

Denn die akademische Frage an sich lag weniger in meinem Plan, wie ich sie denn auch, in dem Verfolg des Werkes, diesem Plan nur angebogen; um mich denjenigen Untersuchungen, die mir eigentliches Ziel waren, desto ungehinderter zu überlassen.

Schon die Ausdehnung des Werks auf Moral, natürliche Religion, und Aesthetik, beweist die Verschiedenheit meines Ziels von demjenigen, welches die akademischen Preiswerber im Auge haben mußten.

Demohngeachtet kann es mir nicht anders als aufmunternd seyn, daß die Akademie unter den mehr als dreißig Abhandlungen, welche ihr über ihre Frage eingereicht wurden, — (ein Reichthum, der in einer so Philosophen-reichen Epoche als die gegenwärtige in Teutschland, niemanden befremden kann) meiner Geringfügigkeit einige Aufmerksamkeit bewiesen, und derselben das Accessit zuerkannt.

Täuscht mich nicht alles: so kann ich von diesem Werk wenigstens so viel sagen:

Daß der Ideengang desselben von allen, über Ihr System erschienenen Kommentaren, möge das System selbst durch dieselbe verdunkelt oder erhellet,

neu-begründet! oder sogar erweitert!! worden seyn, schlechterdings unabhängig ist:

Daß ich, da man bei dem ungeheuern Umfange, und der — fast möcht' ich sagen — ins unendlich feine gehenden — Zusammengesetztheit Ihres Lehrgebäudes, über den Theilen sehr leicht das Ganze aus dem Auge verlieren kann, sorgfältigst immer das Ganze, nach seinen Gründen und Resultaten, im Auge zu behalten gesucht:

Daß ich, da ich einen Kant groß genug glaube, um auch andre Philosophen ihm zur Seite anzuerkennen, bei der Zusammenstellung der verschiedenen Systeme, mit jener Gerechtigkeitsliebe verfahren zu haben glaube, die jeder unbefangene Prüfer der Wahrheit schuldig ist:

Daß ich die bewundernswürdige Fruchtbarkeit einiger Ihrer großen Ideen zur Erweiterung des Gebiets auch anderer, als transscendentaler, Wissenschaften, gezeigt *):

*) Eine dieser Ideen, nemlich die Idee eines philosophisch-kritischen Wörterbuchs der Sprache, habe ich mir selbst zu bearbeiten vorgesetzt: und die Einleitung zu einem solchen Werk, nebst sechs oder acht Artikeln eines solchen Wörterbuchs, werde ich, da sie schon ausgearbeitet ist, mit kommender Michaelis-Messe den philosophischen Sprachforschern Teutschlands zur Prüfung vorlegen.

Daß ich endlich, unbefangen in meinen Untersuchungen, und von keiner Parthei, selbst nicht von der Ihrigen, als in so fern sie mir die Parthei der Wahrheit zu seyn scheint, absichtlich keine wichtige Stelle Ihres Systems unbeleuchtet, keinen gründlichen Einwurf unberührt gelassen.

Denn nach meiner eigenthümlichen Absicht sollte dies Werk, so viel der Raum, und noch mehr meine Kräfte, nur immer gestatten, Darstellung, Erläuterung und Prüfung der Gründe und des Werths Ihres ganzen Lehrgebäudes seyn.

Der Abschnitt von der Aesthetik, wo ich, als über Lieblingsgegenstände meines Geistes, so viel zu sagen hatte, hat, wegen der Anschwellung des Werkes, sehr ins Kurze gezogen werden müssen.

Ich schmeichele mir, verehrungswürdiger Lehrer, in keinem wesentlichen Theil Ihres ganzen Lehrsystems mit Ihnen verschiedener Meinung zu seyn.

Wohl aber dürfte dies in einzelnen, minderwesentlichen Theilen desselben, hier, dort, der Fall seyn.

Weit entfernt bin ich, meinen Bemerkungen einen höhern Werth, oder eine unbezweifelbare Richtigkeit deswegen beizulegen: weil ich des Glücks ge-

noß, Ihre Lehren, sechs Jahre hindurch, aus Ihrem eigenen Munde zu hören.

Kann man doch der leibhafte Sohn eines großen Dichters seyn: und dabei noch — sehr schlechte Verse machen!

Werke des Geistes sind, wie die Gaben des Himmels, Gemein-güter: wer den würdigsten Gebrauch davon macht, dem nutzen sie am meisten.

Dem unbefangensten Prüfer, und der glücklichsten Prüfungsgabe allein, öffnen sich die Thore des Tempels der Wahrheit.

Da ich meine Untersuchungen mit der absolutesten Independenz von allen philosophischen Partheien, von Anti-Kantianern, Hypo-Kantianern, und Para-Kantianern, niederschrieb; und in dem, zum Erstaunen zahlreich besetzten, transscendental-philosophischen Konvent Teutschlands keine Stimme habe, noch jemals zu haben wünsche; so kann ich mir wegen dieses Werkes, als einer Art von „Petition of Rigths" zum voraus gewisse Wegwerfung ahnden: indem die neuesten Rechte der Philosophen mit den Rechten des Menschen fast in keinem geringern Widerspruch zu stehen scheinen; als, nach einem alten Sprichwort, das juristische Recht mit dem rechten Recht.

Sollte indessen die Unordnung, welche noch fortdauernd die Ordnung des Tages ist, einst aufhören: sollte der große, in seiner eigenen Sache bis dahin immer so erhaben-sprachlose, Vorsitzer*) des Convents am Pregel-strom, einst durch ein paar Worte den Tag der Ordnung zu schaffen belieben: dann, und dann allein vielleicht, dürfen die Denker Teutschlands hoffen, ruhige, partheilose, unbefangene Prüfung ihren Thron wieder-einnehmen zu sehen, eine Prüfung, wie sie allein der Wahrheit würdig ist.

Aber fern, fern sei alle Autorität aus dem Reiche der Vernunft! fern — selbst die Autorität eines Kant!

Die Wahrheit ist ein Saat-korn, welches die Zeit allein pflegt und zur Reife bringt:

> Opinionum commenta delet dies: naturae judicia illustrat.
>
> Cicero.

Glücklich der Denker, dessen commenta zugleich naturae judicia sind!

---

*) Wider seinen eigenen Willen, (das dürfte ich fast zu versichern wagen können) möchte der Stifter der kritischen Philosophie zu dieser Stelle wohl gewählt seyn! Denn der Königsberger-Newton wollte, wie der brittische, nur der Wahrheit eine Parthei machen.

Ein Wunsch an die Herrn Philosophen sei mir noch erlaubt: nämlich der: zu prüfen, ob in diesem Werk eine gewisse Masse von Denkkraft sichtbar ist; selbst da, wo ich, entweder blos nach ihrer Meinung, oder auch wirklich, von der Wahrheit abzuirren scheine.

Ich wenigstens habe nur zu oft in vielen **selbstgedachten Irrthümern** mehr Denkkraft gefunden, als in **nachgebeteten Wahrheiten**: und ich gestehe daher auch aufrichtig, daß ich in gewissen, selbst auf Mißverstand gegründeten, Einwürfen gegen das kritische System mehr Aufwand von Scharfsinn entdeckt zu haben glaube, als in gewissen Vertheidigungen desselben.

Aber Ein Wort des Tadels aus Ihrem Munde, innigst-geliebter Lehrer, wird mich mehr demüthigen, als zehn herabwürdigende Recensionen; so wie Ein Wort der Zufriedenheit aus demselben Munde mich mehr ehren müßte, als jede Lobpreisung anderer.

Der Genius Teutschlands lasse den ersten Tiefdenker des Jahrhunderts noch lange unter uns verweilen; und ihn die erstaunenswürdigen Kräfte seines Geistes so ungeschwächt verherrlichen, als wir sie ohnlängst nur noch in dem Werk „zum ewigen

Frieden," und in der Abhandlung „über das Organ der Seele" bewundert haben.

Noch einmal nähere ich mich, voll Ehrfurcht und Dankgefühl, meinem und meines teutschen Vaterlandes großem Lehrer; und zeichne mich (o daß ich dieses Nahmens immer würdig seyn möchte!)

Berlin den 20. April
1796.

Ihren

immer-verpflichteten Schüler,
D. Jenisch.

Nachschrift an den Leser.

Dem Leser wird hier ein Werk in die Hände geliefert, von welchem der Verfasser es ihm offenherzig gesteht, daß er es mit eben so viel Vergnügen in Rücksicht der darin zu entwickelnden Ideen, als mit Widerwillen in Rücksicht des Stils und der Einkleidung, niedergeschrieben.

Denn da ich, der allerneuesten Meinung entgegen, Zierlichkeit der Diction für ein wesentliches Mitbedürf-

niß jedes litterarischen Werks halte: so war es mir, bei der Abfassung des gegenwärtigen Werkes, fast durchgängig ein peinliches Gefühl, eine so lange Ideen-reihe von dieser Sprödigkeit gegen alles, was äußere Gedankenform heißt, zu verfolgen.

In transscendentalen Untersuchungen nämlich ist es nicht allein höchst schwer, sondern auch sogar unzweckmäßig, Blumen der Rede zu spenden. Ordnung in dem Ideengange, Bestimmtheit der Begriffe, und Klarheit des Ausdrucks sind das Wenige und Einzige, was hier geleistet werden kann: wofern man nicht anders eine gewisse Zwitter-gattung von philosophisch-dichterischem Stil nachahmen will, wodurch in der That einige Werke der neuesten Messe sich den Ruhm schöner und zugleich tiefgedachter Darstellung erworben haben: indem es z. B. darin heißt: „ein diamantenes Band flicht die Dinge in einander, welche das Auge unserer Vernunft beschaut"; dagegen wir andern schlichten, genielosen Leute uns begnügen, zu sagen: „die Dinge sind für unsere Vernunft nothwendig in einander gegründet."

Von jenen und ähnlichen Metaphern, die, man muß es gestehen, in der Prose eben so neu und überraschend sind, als die Reime „Lieben und Trieben, Rosen und Kosen", in der Dichtkunst, strozzen diese Werklein, und das nennt man denn „tiefe Gedanken, in schönem Gewande."

Da ich die feinsten und tiefsten Ideen des ersten Tiefdenkers unter den Philosophen darzustellen, zu erläutern, zu prüfen, oft zu citiren, und fremde Ideen und Ausdrücke den meinigen einzuweben, oft zu polemisiren, hatte: so mußte ich sogar auf solche Verzierungen des Vortrags Verzicht thun: und der Leser wird in dem ganzen weitläuftigen Werk fast nicht ein einziges mal die hoch-genialischen Gleichnisse „von Tag und Nacht", von Licht und Finsterniß, von Sonne und Strahlen" antreffen.

Doch habe ich, nach meinem besten Vermögen, mich überall bestimmt, klar, und allgemein-faßlich auszudrücken gesucht.

So viel über die Form! Inhalt und Ideengang des Werks erhellen gnugsam aus der gleich-folgenden ausführlichen Tabelle der abgehandelten Materie.

In Rücksicht des zweiten Abschnitts, der Moral, habe ich, wegen der durch das kritische System so glücklich-berichtigten moralischen Beweise für Daseyn Gottes und Seelen-unsterblichkeit nur das zu erinnern, (was auch aus meiner Darstellung selbst hinlänglich hervorgeht) daß ich die Kantische Schlußart keinesweges folge-widrig, oder für den Denker unbefriedigend finde: (wie es aus einigen Aeußerungen, wo ich mich gegen den unbedingten Transscendental Idealismus erhebe, mit einem gewissen

Schein geschlossen werden könnte). Vielmehr glaube ich, und hab' es auch dort bewiesen, daß Kant hier alles geleistet hat, was durch die Vernunft nur immer geleistet werden kann.

Allein eben das, was Kant, oder, welches diesmal einerlei ist, die Vernunft, hier leisten konnte, ist von der Art, daß man unmöglich mit einigen fanatischen Verehrern des großen Mannes von hoher Ruhe und all-beseligendem Wonne-gefühl sprechen kann, womit diese moralische Beweisart der Religionslehren das Herz des Menschen erfüllen und durchdringen müßte!

Als wenn der Königsberger-Weltweise uns hier das gewähren könnte, oder auch nur wollte; was die Natur selbst der Menschheit hier nicht geben wollte, und keine Vernunft ihr geben kann!

Seine, im Verfolg des Werks auch angeführte, Abhandlung vom Orientiren, in der Berliner-monatschrift, müßte doch, dächte ich, jene erhabenen Wonne-gefühle wegen seiner moralischen Beweisart der Religionslehren — wenigstens bis zur schlichten Ueberzeugung jedes rechtschaffenen Mannes, oder zu dem vernünftigen Glauben des Denkers — herabstimmen.

Nach allem aber verhehle ich's nicht, daß ich glaube, das Kantische Moralsystem könne, unbeschadet der katego-

rischen Strenge, in seinen Principien nicht weniger, als in seinen Resultaten, noch anders gewandt werden, als es von der Hand des großen Stifters selbst, dasteht: ja es müsse sogar, in gewisser Hinsicht, anders gewandt werden.

Ein Wort noch! Ich hasse, mit so vielen andern im teutschen Publikum, den Kantianismus als fanatischen Sekten-geist, und als kleinliche Nachäffung eines großen Mannes: eine Nachäffung, die, schon seit so langer Zeit, der neuesten teutschen Litteratur einen Fleck angehängt hat, der sie bei Britten, Franzosen und Italienern, lächerlich machen müßte: wofern anders diese Nazionen nicht die Gefälligkeit für uns hätten, (die sie nun wirklich haben) von unserer philosophischen Polemik keine Kunde zu nehmen.

Aber ich ehre, ich lobpreise Männer von Genie, Talent, und gründlichen Kenntnissen, wie Reinhold, Fichte, Erhard, Schmidt, Fülleborn, Niethammer, Beck, Jacob u. a. m.: wenn ich auch nicht das Glück habe, überall mit ihnen übereinzustimmen, Doch dies wird aus dem Werke selbst unverkennbar erhellen.

Uebrigens entsage ich hiermit auf immer aller transscendentalen Speculation, die mir nur — Sei-

tenweg war: und erwarte die endliche Entscheidung der durch Kant den Denkern vorgelegten Probleme, als ein sehr partheiloser Zuschauer, von den Bemühungen scharfsinnigerer Geister, als ich bin.

Inhaltsanzeige.

	Seite.
Allgemeine Uebersicht der Geschichte der Metaphysik und der vornehmsten Bearbeiter dieser Wissenschaft bis auf Kant. . . .	1 — 21
Frage der Akademie über die Fortschritte der Metaphysik; Wichtigkeit und eigentlicher Sinn derselben.	21 — 27
Versuch zur Beantwortung dieser Frage, in so fern sie bloß historische Thatsache betrifft:	
Die Philosophie hat seit Leibniß und Wolf gewonnen	
1) einen bescheideneren Dogmatismus;	28 — 31
2) eine Logik des Geschmacks oder sogenannte Aesthetik;	
3) eine Popular-philosophie, — deren günstiger Einfluß auf die Bildung Teutschlands entwickelt, und als ein solches Bildungsmittel gegen den Stolz der Kantianer vertheidiget wird; .	32 — 38
4) einzelne Berichtigungen; . .	38 — 42

Seite

5) das kritische Lehrsystem des Herrn Prof Kant, dessen Darstellung, Erläuterung und Prüfung den vornehmsten Gegenstand des Werkes ausmacht. . . 42—45

I. Abschnitt. Metaphysik.

Skizze der Kritik der reinen Vernunft in ihren Grundsätzen; und Bestimmung des Gesichtspunkts dieses Werks in Vergleichung mit der bisherigen Philosophie. Eingestreut werden . . 45—72

a) Idee einer Philosophie des Wörterbuchs und eines philosophisch-kritischen Wörterbuchs der Sprache. . . . 59—60

b) Bemerkung über die Wichtigkeit des von Kant entdeckten Schematismus für die Psychologie. 63

c) Idee zu einer pragmatischen Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes. . 70—71

d) Bemerkung über die Fruchtbarkeit des Kriticismus für die Philosophie der Mathematik und für die reine Physik. . . 71

Was hat die Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens durch die von Kant aufgestellten Grundsätze gewonnen? . . . 72—76

Bruchstücke aus den Werken der griechischen Metaphysik, als Beweise des tiefern Eindringens der Alten in die von der neuern Philosophie vernachläßigte Analytik unseres Denkvermögens, mit besonderer Rücksicht auf die Kantischen Grundsätze. . 76—97

Vergleichung der Grundbegriffe der Kantischen Theorie des Denkvermögens mit ..a von Leibnitz in den Nou-

Seite.

Nouveaux Essays sur l'entendement aufgestellten Grundsätzen. . . . 93 — 108

Beleuchtung der kritischen Begriffe von Zeit und Raum; . . . 108 — 112

der Anschauung und der Urtheile a priori. . 112 — 118

Was versteht Kant unter reiner Vernunft? . 118 — 121

Eigentlicher Sinn des transscendentalen Idealismus. 121 — 127

Alle unsre Denkgesetze, selbst in ihrer möglich-größten Erweiterung und Vollendung gedacht, und auf die Natur angewendet, führen uns offenbar zu keiner, die Vernunft durchaus-befriedigenden, Erkenntniß der Natur. . . . 127 — 129

Das System des Realismus (oder Spinozistisches), und das System des Idealismus (oder Kritisches, Kantisches), sind die beiden einzig-möglichen über Verhältniß menschlicher Erkenntniß zu den Objecten. . . . 129

Parallele beider Systeme nach ihren wesentlichen Grundsätzen. . . . 129

A) Realismus oder Spinozismus . 129

§. 1. hat einen unbestreitbar-hohen Grad scheinbarer Evidenz und wirklicher Popularität; . 134 — 137

§. 2. die ursprünglichen Elemente desselben sind in allen bekannten Volksreligionen und philosophischen Systemen enthalten: das Leibnitzische System selbst ist nichts anders, als der inconsequente Spinozismus; . . 137 — 143

Seite.

§. 3. beruht auf unerweislichen Gründen, und ist unhaltbar; . . . 143—147

§. 4. liefert in seinen unhaltbaren Grundbegriffen die Elemente zu dem kritischen System. . 147—148

B) Idealismus oder Kritizismus.

Die obersten Grundsätze des Realismus und Idealismus werden einander entgegengestellt. . 148—151

Wichtiger Begriff von der Apodiktizität oder strengen Erweislichkeit, als des höchsten Grades menschlicher Gewißheit. . . . 151—155

Das kritische System

§. 1. ist durchgängig auf erweislichen Begriffen erbaut; . . . 155—157

§. 2. es betrifft überall die Außendinge einzig als Gegenstand unserer Begriffe, nirgends als Dinge an sich: führt uns aber auch nicht weiter, und kann uns nicht weiter führen, als bis zur Nichtentscheidung über Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen; 157—160

§. 3. es ist, mit der leztern Einschränkung, in seinen Gründen und Resultaten erweislich, und die Grenzen des uns Erkennbaren sind dadurch für immer bestimmt. . . 160—164

Wichtige Unterscheidung in bedingten und unbedingten transsc. Idealismus, und Erklärung von beiden.

(Der Verf. verwirft den unbedingten, und ist einzig dem bedingten zugethan.)

§. 4. Jeder Versuch, über Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern

Seite.

Denkgesetzen, bejahend oder verneinend, apodiktisch zu entscheiden, muß eben so fruchtlos seyn, als jeder Versuch, über Wesen und Eigenschaft der Dinge an sich überhaupt, zu entscheiden. . . . 164—167

§. 5. Vorzüge des kritischen Systems vor dem Realismus, entwickelt . . 167

§. 6. durch das kritische System ist der Realismus als unhaltbar erwiesen. . . 168

§. 7. Demnach scheint auch das kritische System, (mit der Einschränkung auf den bedingten transsc. Idealismus) das System aller Denker werden zu müssen. . . 168—169

Schlußanmerkung zu der Parallele des Realismus und Idealismus.

Präsumtive Ansicht des kritischen Systems als einer durch und durch demonstrirten Hypothese. . . . 169

Im Grunde beruht das Kantische System nicht sowohl auf einer apodiktischen Thatsache, (der Allgemeinheit und Nothwendigkeit eines Theils menschlicher Erkenntniß) als auf einer Erklärungsart dieser Thatsache: von welcher Erklärungsart aber nicht abzusehen ist, wie sie anders gegeben werden könne, als Kant sie gegeben, und darauf sein System erbauet hat. . 169—180

Verhältniß des kritischen Systems zum Skeptizismus.

1) Zu dem Skeptizismus des Hume.

Das Humische Problem ist, in dem Humischen Sinne, von Kant nicht aufgelöset wor-

Seite.

den; kann auch überhaupt, in diesem Sinne, von keiner Vernunft aufgelöst werden. Dies schadet aber dem kritischen System nicht: als in welchem jenes Problem anders, als im Humischen Sinne, gewandt erscheint. . 180 — 184

2) Zu dem Maimonschen. . . 184 — 186

3) Zu dem Aenesidemischen. . . 186 — 192

Beider letztern Skeptiker Einwürfe werden zum Theil als richtig anerkannt, die Unerweislichkeit des unbedingten transsc. Idealismus, denselben gemäß, zugestanden, und das kritische System, in so fern es sich auf den bedingten transsc. Idealismus einschränkt, mit Hinsicht auf diese Einwürfe, in den wahren Gesichtspunkt gestellt.

Behauptet Kant den bedingten, oder den unbedingten Transscendental-Idealismus?

Er muß, durch den wesentlichen Gesichtspunkt der Kritik der reinen Vernunft, sehr oft den unbedingten transsc. Idealismus zu behaupten scheinen: und hierauf beruhen die scheinbaren Widersprüche seines Systems; so wie die meisten Einwürfe und Mißverständnisse seiner Gegner: aber er behauptet, und kann durch alle Grundsätze seines Systems einzig behaupten den bedingten Transscendental-Idealismus. . . 192 — 197

Vorstellung des Verfassers von der eigentlichen Bildungskraft menschlicher Denkform in Beziehung auf die reinen Anschauungen und reinen Verstandesbegriffe. . . . 197 — 198

Rüge des fanatischen Transscendental-Idealismus einiger Kantianer. . . 201 — 204

Seite.

Ist es schlechterdings nothwendig, daß eine Metaphysik von einer Kritik des menschlichen Denkvermögens ausgehe? Wird bejaht: aber zugleich das bisherige Verfahren der Philosophen — wenigstens gegen die Verachtung der Kantianer, gerechtfertiget. . 204 — 208

Darstellung der Resultate des kritischen Systems. . . . 208 — 218

Ist die Kantische Lehre von den Ideen und Antinomien unwidersprechlich richtig?

Die Lehre von den Ideen wird gegen Maimon gerechtfertigt.

Die Lehre von den Antinomien wird als Folge des Transscendental-Idealismus anerkannt; aber der Rückschluß aus den Antinomien, als unabhängig von dem Transscendental-Idealismus, auf die untrügliche Richtigkeit dieses Systems, wird von dem Verfasser nicht gestattet. . . . 219 — 228

Kann das Daseyn Gottes demonstrirt werden?

Selbst nach den Gründen des Dogmatismus ist apodiktische Demonstrazion hier unmöglich. . 228 — 230

Idee der Gottheit als eines allervollkommensten Wesens, wird gegen Herrn Kant — nicht gerechtfertiget, sondern nur entschuldiget; und der wahre Gesichtspunkt des ächten philosophischen Anthropomorphismus gezeigt, der dem Kantischen näher kömmt, als der Verf. der Kritik selbst zu glauben scheint. . . . 232 — 245

Ueber das Ganze des kritischen Systems, in seinen Gründen und Resultaten betrachtet.

Das kritische System betrachtet überall und muß betrachten — Denkgesetze und Erfahrung als gegeben, als Thatsache, ohne sie weiter abzuleiten. . 245 — 251

Seite.

Giebt es vielleicht noch andre Wege, das kritische System zu deduciren, als den von Kant eingeschlagenen? wird aus Gründen bezweifelt. . . 251 — 254

Allgemeingültigkeit und Erfahrungs-unabhängigkeit der mathematischen Erkenntniß ist der einzige bis jetzt unerschütterte Pfeiler des kritischen Systems; und jeder Versuch, dasselbe aus bloßen Begriffen zu entwickeln, mag als Erläuterung, aber keinesweges als neue Begründung des Systems, angesehen werden. . . 255 — 268

Die Resultate des kritischen Systems sind skeptisch, die aber, in so fern sie bloß die Nicht-entscheidung über Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen betreffen, mit Recht apodiktisch behauptet werden. . . 259

Vorbereitende Einleitung zu dem (dem kritischen nicht zu überbauenden, sondern) nebenanzubauenden (hypothetischen) System des transscendentalen Verhältnis-Realismus. . . . 263 — 268

Die Vernunft wird nicht blos, wie Kant will, durch moralisches Bedürfnis, sondern auch durch Bedürfnis der Spekulazion, gedrungen, jenes ihr Gleichgewicht der Nicht-entscheidung über Zustimmung u. s. f. zu verlassen. . . 268 — 285

Darstellung des transscendentalen Verhältniß-Realismus,

nach seinen Gründen der Wahrscheinlichkeit (denn apodiktische sind hier nicht möglich) . 285 — 307

und Resultaten. . . . 307 — 309

Seite.

Vortheile dieses Systems, als (provisorischen) Vereinigungsmittels zwischen Spekulazion und sogenannten gemeinen Menschen-verstand, zwischen Metaphysik und Moral; zwischen Sinnen-schein und Verstandeswahrheit. . . 310

Wichtige Gränzbestimmung zwischen dem System des transscendentalen Verhältnis-Realismus und dem alten Dogmatismus oder Realismus. . 311—312

II. Abschnitt. Moral.

Darstellung der Grundbegriffe der Kritik der praktischen Vernunft. . . . 315—323

§. 1. Ueber das Kantische Moral-Prinzip und seinen eigentlichen Sinn. . . 324—334
(herrschender Materialismus in der Moral, durch Kant vertrieben.)

§. 2. Kant hat sehr richtig alle unsre Pflichten dargestellt: aber den Beweis für unsre Verpflichtung zu diesen Pflichten ist er schuldig geblieben! (Kants unbedingtes Moral-princip als indemonstrabel anerkannt; gezeigt, daß das oberste Princip der Moral unbedingt und indemonstrabel seyn muß; und daß selbst auch die Principe der Glückseligkeit, der Vollkommenheit u. s. f. nicht demonstrirt werden können.) . 334—345

§. 3. Ist das Kantische Moral-princip durchaus neu? Wär' es durchaus neu, so würd' es durchaus falsch seyn. . . 345—350

§. 4. Sind die Moral-systeme der Glückseligkeit, der Vollkommenheit u. s. f. mit dem kategorischen Imperativ des Hrn. Kant schlechterdings unvereinbar?

Seite.

Sie sind, gehörig gedeutet, ohne Verletzung der kategorischen Strenge, mit diesem Imperativ gar wohl vereinbar. . . 350—355

§. 5. In welchem Verhältnis steht das kategorische Moral-system zu der wirklichen Lage des Menschen auf Erden? . . 355—357

§. 6. Wie kann das Kantische Moral-system am schicklichsten benennet werden? System der Würde der Menschheit. . . 357—358

§. 7. Was ist von der durch die kritische Philosophie, und insbesondere von der durch das kategorische Moral-system zu bewirkenden Wiedergeburt des menschlichen Geschlechts zu halten? spottwerthe Schwärmerei! . . 358—360

Skeptische Ansicht des kategorischen Moral-systems. 360—364

Beleuchtung der Resultate aus dem kategorischen Pflichtgebot, nemlich der Begriffe von Freiheit, Daseyn Gottes und Seelen-unsterblichkeit, und der Moral-beweise dafür. . . 364—365

Wie betrachteten die Philosophen der Griechen und Römer die moralische Freiheit des Menschen? . 366—368

Psychologisch-metaphysische Analyse der Freiheit . 368—374

Psychologisch-metaphysische Analyse des moralischen Gefühls. . . . 374—379

Rechtfertigung des Ideenganges der Metaphysik der Sitten, gemäs der gegebenen Analyse. . 379—382

Wie verhält sich die Kantische Lehre von der Freiheit zu dem dogmatischen Determinismus? 382—392

Ueber Popularisirung der Kantischen Freiheitslehre. . 392—394

Seite.

Was ist von der Fruchtbarkeit der Idee der Freiheit zu halten, daß sie uns eine ganz neue Welt, die Welt des Uebersinnlichen, eröffnet? . 394 — 396

Skeptische Ansicht dieser Idee. . . 397 — 398

Seelen-unsterblichkeit, in wie fern schlußgerecht, vermöge des Kantischen Systems. . . 399 — 400

Moralischer Beweis für's Daseyn Gottes, — Einwürfe dagegen, — wird, unter der Voraussetzung des unbedingten Transscendental-Idealismus, für leeres Syllogismenspiel erklärt. . . 400 — 405

Skeptische Ansicht des Kantischen Systems der Metaphysik und der Moral, als des konsequentesten und des scharfsinnigsten, um die Menschheit allmählig bis zu dem Grade zu intellektualisiren, daß sie keines Glaubens an Gott und Unsterblichkeit braucht!!

Berichtigung dieser Ansicht, und nothwendige Einschränkungen, mit besondrer Rücksicht

auf das Verhältnis des Kantischen Systems zu den Religionsdogmen. . . 405 — 412

Anschluß der vornehmsten Ideen des Kantischen Werks „Religion in den Grenzen der Vernunft." . 412

Gesichtspunkt des Werks. . . 413 — 414

Idee zu einer philosophischen Geschichte der moralischen Entwickelung des Menschen, nach der kantischen Eintheilung unserer moralischen Anlagen. . 415

Idee einer göttlichen Offenbarung mit besonderer Rücksicht auf Christenthum. . . 416 — 418

Kant's Exegese, und ihr eigentlicher Gesichtspunkt. 418 — 420

III. Abschnitt. Aesthetik.

Seite.

Darstellung der Kantischen Grundbegriffe. 423—444

Gesichtspunkt der Kantischen Transscendental-Aesthetik.

Gemeinsinn und Geschmacksurtheile.

Ideale.

Verhältnis des Schönen zum Sittlichen. . 444—468

Errata.

Auf der ersten Seite des Sendschreibens muß statt „Gefilde ausgearbeitet lag", gelesen werden: „ausgebreitet lag".

Ueber

Grund und Werth

der

Entdeckungen des Herrn Professor Kant

in der

Metaphysik, Moral und Aesthetik.

Es giebt eine Wissenschaft, die, fast von der Zeit an, wo der Mensch zum erstenmahl mit dem Blick überlegender Vernunft in die Schöpfung sahe, erfunden, — von den größesten Geistern des Alterthums und der neuern Zeit bearbeitet und vervollkommnet, — und Jahrtausende hindurch für die vornehmste der Wissenschaften gehalten, — die Menschheit dennoch mit keiner einzigen Wahrheit, nicht einmahl mit einem einzigen Begriffe bereichert hat, welche nicht — auch dem unangebautesten Verstande — entweder schon beiwohnen, oder wenigstens von selbst einleuchten sollten: *) — eine Wissen-

*) Leget irgend einem Menschen von dem gewöhnlichsten Verstandesmaaß, etwa einem Bauern, einen philosophischen Lehrsatz vor, z. B.: Jedes Ding hat eine Ursache u. s. w. und er wird, wenn ihr ihm nun diesen Satz, und ähnliche, mit aller Deutlichkeit erklärt habt, dastehen mit dem Gefühl und der Miene jenes Menschen, dem man den Unterschied zwischen Poesie und Prose erklärte, und der, nachdem er diesen Unterschied richtig gefaßt, lächelnd ausrief: Da hab' ich ja mein lebtag immer Prose gesprochen, ohne es zu wissen. Versuchet es dagegen, und machet eben diesem Menschen einen mathematischen Lehrsatz, z. B. den archimedeischen vom Verhältniß der Kugel zum Cylinder anschaulich; und er wird euch als Hochgelahrte Leute anstaunen. Schon aus dieser all-einleuchtenden Klarheit, Flachheit, und fast möcht' ich sagen, Alltäglichkeit der meisten metaphysischen Dogmen, könnte man wenigstens mit einer sehr richtigen Findung, den Schluß ziehen, daß die Metaphysik unsere Erkenntniß nicht *erweitere*, sondern nur *berichtige*, daß sie überall nur *Form*, nicht *Materie*, bearbeite.

schaft, in welcher von jeher unter allen, die sie bearbeiteten, kaum zwei einig waren über die ersten Grundsätze, auf welchen sie beruhet; so wie über Beweiß und Zusammenhang der darin aufgestellten, oder aufzustellenden Lehrsätze: — eine Wissenschaft, in deren Entwickelungsgeschichte der Spätere kommende gewöhnlich immer mehr einschränken, als erweitern zu müssen glaubte, und wo der Zweifelnde allen erleuchteten Geistern meistentheils der Weisere schien: — eine Wissenschaft endlich, über deren Möglichkeit der neueste Anbauer derselben sehr bedenkliche Fragen aufgeworfen hat.

Demungeachtet hat diese Wissenschaft nichts geringeres zu ihrem Gegenstande, als die wichtigsten und angelegentlichsten aller Wahrheiten. Sie sucht Daseyn, Urgrund und Zusammenhang der Dinge zu erforschen. Sie zergliedert das erhabenste, was wir kennen, den Gedanken, und entwickelt Natur und Wesen unsers Geistes, und das geheimnißvolle Spiel seiner Kräfte unter einander. Sie bestimmt und begründet Wesen und Würde, Recht und Pflicht des Menschen. Sie strebt endlich, den Sohn der Erde so wie an den Thron der Gottheit anzuknüpfen, also auch ihm jenseit des Grabes Fortdauer und Unsterblichkeit zu sichern.

Diese Wissenschaft ist (ich glaube sie ohne haarscharfe Definition deutlich genug bezeichnet zu haben) die Metaphysik.

Die Geschichte aller andern Wissenschaften stellet zwar auch sehr häufige Gemählde von Stillständen, Rückschritten und Wiederkehren, von zweck- und nutzloser Umstoßung des Alten und von irrig-geglaubter Erfindung des Neuen, auf. Die gesammte Entwickelungsgeschichte des menschlichen Ge-

schlechts ist, gleichsam über und über, damit bezeichnet. Aber so wie das menschliche Geschlecht, bei allen diesen Stillständen, Rückschritten und Zögerungen von der mannichfaltigsten Art, dennoch einen unermeßlichen Schatz von Kenntnissen und Fertigkeiten, von Verfeinerung und Veredelung jeder Art gewonnen hat, den dasselbe gleichsam als ehrenvollen Gewinn seiner — jetzt verschuldet, jetzt unverschuldet, gehemmten, jetzt wiederum gelungenen Bestrebungen nach Wahrheit, Freiheit und Glückseligkeit, aufzeigen kann: eben so haben auch alle andere Künste und Wissenschaften auf diesem Wege voller Umwege dennoch große und zum Theil erstaunende Fortschritte gemacht, — sind verfeinert, erweitert, vervollkommnet worden. Die Metaphysik allein fängt mit einer größern Menge von Lehrsätzen und von Kenntnissen an, als sie endet: erweitert sich schnell, um bald wieder sich einzuengen. Mit festerm, zuversichtlicherm Schritt legt sie einige der ersten Abschnitte ihrer Laufbahn zurück, als diejenigen, wo sie sich dem Ziele nähern soll. Nur zu bald verliert sie sich, in der Gesellschaft und zum Theil durch die Verführung ihrer fälschlich-adoptirten Schwester, der Theologie oder geoffenbarten Religion, in zweck- und nutzlose Untersuchungen, deren bloße Gegenstände der Denker nicht anders als mit Lächeln und Achselzucken erwehnen kann. Dann tritt sie wieder, gleichsam in verklärter Gestalt, umglänzt von der Glorie ihrer andern Schwester, der Mathematik auf (unter Descartes, Spinoza); eine Glorie, die ihr einige tiefe Denker (Pascal, Bayle) nur zu früh streitig machen; mit welcher sie aber ein noch größeres Genie (Leibnitz) von neuem verschwendrisch umstralt; und die unter den Händen seines Nachfolgers (Wolf) einen so täu-

schenden Glanz wirft, daß fast alle andere Wissenschaften die Metaphysik darum beneiden mußten. Aber von der Themse und von der Seine her ziehen sich verfinsternde Wolken herauf und drohen, sie aller ihrer Glorie zu berauben. Vergebens suchen einige edlen Geister die drohende Verfinsterung abzuwehren: der Geist der Ungewißheit, des Zweifels, und noch mehr als dieser, des Indifferentismus, machen die eingetretene Verfinsterung nur zu sichtbar.

Endlich erscheint ein neuer Aristoteles, und stellt ein Werk auf, welches jedem der bisherigen philosophischen Systeme den Untergang droht, welches alle bisherige Philosophie gewissermaßen für ein leeres Wortspiel ohne bestimmten Sinn und Gedanken erklärt: ein Werk, in welchem der Verfasser mit der bis dahin noch nie aufgeworfenen Frage über die Möglichkeit einer Metaphysik anhebend, die obersten Erkenntnißgründe derselben untersucht, ihre mit allen andern Wissenschaften des menschlichen Geistes unvergleichbare Natur und verschiedene Art der Erkenntniß bestimmt, ihre festen Grenzen absteckt, die Ursachen der — hier so eigenthümlichen — Verirrungen der Vernunft erörtert, das Wahre und Falsche, das Gewisse und Ungewisse aller bekannten Systeme von einander sichtet, und durch nichts Geringeres, als durch eine fast gänzliche Umkehrung aller in dieser Wissenschaft bis dahin als wahr oder gewiß angenommenen Lehrsätze, zu dem längst dunkel geahndeten, aber nie bis zur überzeugenden Evidenz bewiesenen Resultate führt, daß in der Metaphysik der Unwissende eben so viel weiß als der Weise; oder, um mich verständlicher auszudrücken, daß in dieser Art der Erkenntniß zwischen Gelehrten und Ungelehrten kein Unterschied Statt findet, als der, daß der Erstere

seine Unwissenheit beweisen und beurkunden, der Andere — sie nur dunkel ahnden kann *).

Ich kann, ich will, ich muß mit keiner Definizion der Metaphysik oder auch der Philosophie anfangen: ich halte es für eines der unverletzlichsten Gesetze der Philosophie, mit Definizionen zu enden, nicht zu beginnen. Aber es ist unumgänglich nöthig, hier sogleich an der Schwelle zu erinnern, daß, so oft in dieser Abhandlung von der Metaphysik oder der Philosophie schlechthin die Rede ist, ich darunter nichts anders verstehe, als die obersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, die ersten und allgemeinsten Lehrsätze der Psychologie, der Naturlehre, der Theologie, der Moral und (wir werden nachher sehen, warum?) auch der Aesthetik. Denn eben dieß (Aesthetik ausgenommen) war es, was die Alten unter dem Namen der vom Aristoteles sogenannten Metaphysik (dem Plato hieß sie Dialektik und so auch die wissenschaftlichen Bearbeiter dieses Theils der Philosophie unter den Neuern, befaßten: und dieß ist es auch, was sich der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft als das Ziel seiner scharfsinnigen Untersuchungen vorgesteckt, und was die Grundlage des durch ihn ausgeführten Systems bildet. Um so viel weniger darf ich zweifeln, daß meine Herren, indem Sie die Aufmerksamkeit der Schriftsteller Deutschlands auf die Vor- oder Rückschritte der Methaphysik seit

*) Ich rede hier von der Kritik der reinen Vernunft des Herrn Kant in Königsberg gleichsam nur präsumtive: denn die Beweise für Grund und Werth des Kantischen Systems werden erst im folgenden geliefert.

Leibnitz und Wolf hinrichteten, unter dieser Wissenschaft etwas anders, als die genannten Gegenstände verstanden wissen wollten. Gegenstände, groß und wichtig genug, daß Plato kein Bedenken tragen durfte, die Philosophie (das heißt bei ihm überall — die Metaphysik) als die Wissenschaft von allen göttlichen und menschlichen Dingen zu erklären: eine Erklärung, die mir immer, wenn gleich nicht so scharfsinnig, dennoch im ganzen treffender und erschöpfender geschienen, als alle noch so künstliche Definizionen, welche einige spekulativen Geister von jeher bis auf Reinhold, Heidenreich und Maimon herunter, zu geben versucht haben. Denn die ersten und allgemeinsten Grundsätze der, oben zu den Bestandtheilen der Metaphysik gerechneten, Wissenschaften befassen zugleich die obersten Gründe unsers Denkens und Handelns, unsers Glaubens und Hoffens, und eben dadurch auch, nach dem Ausdruck des Griechen, aller göttlichen und menschlichen Dinge, die innerhalb dem Bezirk unsrer Erkennbarkeit liegen.

Da die Frage der Akademie die Fortschritte der Metaphysik in ihrer neuesten Epoche betrifft, und bei dieser Untersuchung — der frühern Abschnitte der Geschichte dieser Wissenschaft und ihrer vorzüglichsten Bearbeiter nothwendig erwähnt werden wird: so erlauben mir meine Herren, diese Geschichte und die Verdienste dieser Männer nach den allgemeinsten und hervorstechendsten Zügen zu skizziren, und dieß um so viel mehr, da sich das neueste System der Metaphysik, und nicht mit Unrecht, rühmt, zuerst den ariadnäischen Faden, die leitenden Principien der Geschichte der Philosophie, aufgefunden zu haben. Zugleich aber will ich hiedurch eine schuldige Pflicht der Gerechtigkeit denjenigen

philosophischen Geistern zollen, durch deren vereinte, wenn gleich oft mißlungene Bemühungen, die Metaphysik bis auf Kant bearbeitet worden. Ich will meine Hochachtung Männern bezeigen, deren mehr oder minder folgerechte Systeme, auch wenn sie nur als Vorarbeiter der neuesten Philosophie betrachtet werden müßten, immer als unvergeßliche Denkmähler scharfsinniger Geister aufgestellt, und, oft noch bis in ihre Irrthümer, oder vielmehr in der Form und Einkleidung derselben, bewundert zu werden verdienen. Ohne diese Materialien würde Kant nie sein Gebäude aufgeführt, ohne diese vorhergegangenen Verirrungen nie seinen neuen und vielleicht einzigen Weg gefunden haben. Die kritische Philosophie schneidet offenbar nur die Diagonale zwischen entgegengesetzten Richtungen der bisherigen Systeme, und kann gewissermaßen als der wahre Eklektizismus aller übrigen angesehen werden. Welche Undankbarkeit, oder vielmehr welche Unwissenheit, Kant'en als den einzigen Philosophen aufzustellen, vor dem, wie vor dem israelitischen Jehovah, niemand war, und nach dem niemand seyn wird! — Ansprüche, welche der, von keinem mehr als von einigen seiner unbedachtsamen Lobsprecher, verkannte Stifter des Kritischen Systems, nie machte und nie machen wird, — eben deswegen, weil er Kant ist.

Die Stammhalter der Philosophie des Alterthums sind Plato und Aristoteles — und zugleich fast die einzigen unter allen alten Philosophen, von deren metaphysischen Lehrsätzen wir aus ihren eigenen Werken unterrichtet sind. Alle andere Stifter berühmter Sekten z. B. der cynischen, epikurischen, stoischen, kennen wir nur aus höchst unvollständigen Bruchstücken ihrer Werke oder der Werke ihrer Schüler, oder

auch aus den noch unvollständigern Kompilazionen unphilosophischer Sammler. Beider genannten Philosophen Werke galten fast zwei Jahrtausende hindurch als die Gesetzbücher der Philosophie, und modelten die Denkform zahlloser großer und kleiner Geister.

Plato, als Intellektual-Philosoph, erschöpfte beinah' alles, was starke Vernunft, mit schwungvoller Einbildungskraft gepaart, in der Logik, Psychologie, Theologie, Moral und Politik, und zum Theil auch in der Aesthetik, hervorbringen konnte. Nur wenige Lehrsätze oder Ideen hat die philosophische Dogmatik aller Jahrhunderte nach ihm entwickelt, die nicht in den Werken des erhabenen Schöpfers der sokratischen Dialogen entweder ganz ausgebildet, oder wenigstens im Keim vorlagen. Selbst die christlich-theologische Dogmatik hat einen großen Theil ihrer Sätze aus dem System des Plato entlehnt, und beinahe jede ihrer noch so ausschweifenden und mit den platonischen oft höchst-ungleichartigen Ideen demselben anzubiegen gewußt.

Aristoteles, als Sensual-Philosoph, erschöpfte nicht minder alles, was ächtphilosophischer Scharfsinn und Begriffzergliederungsgabe, fein ausgeschliffen und geschärft durch einen, fast das ganze Feld menschlicher Kenntnisse umfassenden Beobachtungsgeist, für die Zergliederung des Denkvermögens und die Klassifikazion seiner so mannichfaltig in einander greifenden Wirkungen, leisten konnte. Die Sensual-Philosophen aller Zeiten bis auf den Verfasser des berühmten Essay on human understanding herunter, fanden in den Werken des griechischen Denkers den Stoff zu ihrem System, die Gründe, es zu stützen, die Waffen, es zu vertheidigen. Der Verfasser der Kritik [illegible]

in sein durchaus neues Gebäude manchen nicht unbedeutenden Füllstein aus dem System des Aristoteles herüber getragen, und erkennt ihn (wenn überall jemanden) für seinen glücklichsten Vorarbeiter. Epikurer und Stoiker waren beide vorzüglich durch das Praktische ihres Systems, jene in der Theologie und Moral, diese besonders in der letzten Wissenschaft, außerordentlich wichtig und einflußreich für Geist und Denkform der ältern und der neuern Zeit. Gallische und brittische Sensualisten, vom Gassendi an bis auf den Verfasser des System de la nature, schöpften aus dem Quell des Epikur die Grundsätze ihrer Theologie und Moral: und das erhabene, das rein-vernünftige, theologische und moralische System des edlen Shaftesbury, dieses wahren Schöpfers unserer neuern und bessern Moral und Naturtheologie (wer weiß es nicht, daß unsre Abte, Mendelssohne und Spaldinge ihn in ihren unsterblichen Schriften über diese Gegenstände kopirten, und oft — fast nur übersetzten) war kein anderes, als ein platonisch-stoisches. Die Sekte der Zweifler, welche einige ihrer vornehmsten Grundsätze aus den Schriften des Plato entlehnte, und die besonders durch den Namen eines Pyrrho und noch mehr durch das Werk des Sextus Empirikus über diese Sekte bekannt ist, fand wegen des zu auffallenden und unpraktikabeln einiger ihrer Hauptlehrsätze immer nur wenig Anhänger. Auch scheinen diese skeptischen Philosophen selbst ihre ganze Art zu philosophiren, die doch der Wissenschaft unter gewissen Einschränkungen höchst wohlthätig hätte werden können, immer mehr als ein Witz- und Syllogismenspiel, als wie eine reelle Methode des Denkens angesehen zu haben. Daher denn auch diese Sekte nicht so übertrieben geschätzt wer

den sollte, wie einige in den neuesten Zeiten es zu thun angefangen haben. Wer die sehr leichte Meinung der Skeptiker von ihrer Art zu philosophiren, aus ihrem eigenen Munde hören, und meinen oben angeführten Ausspruch bestätigt wissen will, der lese in den Werken des Sextus Empirikus Pyrrh. Hypoth. Lib. III. Cap. XXXII. *)

Die christliche Religion erzeugte nur zu früh ein unseliges Gemisch von jüdisch-kabalistischer und platonisch-gnostischer Philosophie, deren leider nur zu eifrige und zu lang-daurende Bearbeitung in der Geschichte der Metaphysik ohne Zweifel den ruhmlosesten aller ihrer Abschnitte bildet. Eben so unrühmlich für diese Wissenschaft und für den menschlichen Geist überhaupt ist die Geschichte der scholastischen Philosophie, die nichts anders ist, als patristische Mönchstheologie, nach aristotelischer Logik und Dialektik bearbeitet. Man ist indessen nur gerecht gegen die Scholastiker, wenn man behauptet, daß einige derselben den tiefsten Denkern der neuern Zeit — nicht-zu-verachtenden Stoff geliefert, und daß Descartes, Leibnitz und selbst Kant durch manche Untersuchungen derselben auf wichtige Resultate geleitet worden.

Ein höchst-schweres und langsames Werk, das Werk ganzer Jahrhunderte war es, die Menschheit aus dem Wust theologisch-metaphysischer Grübeleien herauszuheben, in welchen mönchische Mystik und scholastische Dialektik dieselbe vergraben hatten.

Wir lassen einige mit Recht berühmte Namen, und sogar den großen Skizzirer und Grundleger des Prachttempels

*) Viele höchst schätzbare Winke für den philosophischen Forscher enthält das berühmte Werk des Sextus allerdings: wir werden künftig einige der originellsten Lehrsätze dieses Zweiflers anführen.

der neuern Weisheit und Wissenschaft, den Mann von Plato's Geist-Schwung und Aristoteles Spähkraft; wir lassen den großen Bako von Verulam unerwähnt, und nennen Descartes als denjenigen unter allen neuern Philosophen, der, von der Hand der Natur ausgerüstet mit einer feurigen Einbildungskraft, durch das Studium der Mathematik geübt, und gewohnt zu strenger Wissenschaftlichkeit, darstellbarer Begriffshelligkeit und durchdringender Analyse, — der erste, es wagte, ein vollständiges Intellektualsystem aufzuführen.

Minder gefällig, minder glänzend und durchaus anspruchlos, schließt sich ihm ein anderer, aber nur desto tieferer Geist an, Spinoza. Er tritt mit einem System auf, dem an Tiefe der darin zum Grunde liegenden Prinzipien, an fester und Folge-rechter Verknüpfung der Lehrsätze unter einander, an fast-mathematischer Evidenz und an Originalität des Ganzen, keines der alten und keines der neuern Systeme gleichkommt. Es war's werth, dies System, Jakobi's und Lessings unter seine Bewunderer und zum Theil unter seine Anhänger zu zählen. Schauerlich groß für die Einbildungskraft, und tief durchdacht für den Verstand, wie es ist, wird jeder ächte Denker auch dann noch, wenn er durch die unwiderstehlichen Angriffe des Alles-zermalmenden diesem System seine Grundpfeiler entzogen und zertrümmert sieht, den Geist bewundern, der es schuf, und unter allen ältern und neuern Lehrgebäuden der Metaphysik vor dem des Spinoza am meisten Gedanken-voll verweilen *).

*) Eine Darstellung der Grundzüge dieses Systems wird in der Folge geliefert, wo wir es mit dem Kritischen parallelisiren.

Die Intellektual-philosophie schien (wenn gleich nicht den Theologen damaliger Zeit) beendet. Die immer mehr zum Gebrauch des Lebens sich herablassende neuere Wissenschaft, die nach und nach ganz den durchaus-praktischen Gang zu nehmen schien, welchen ihr der brittische Großkanzler in seinem Organon vorgezeichnet hatte, begünstigte auch immer mehr den Anbau der Sensual-philosophie, oder vielmehr die praktische Anwendung der schon längst aufgestellten und nur zu lange metaphysisch-gebrauchten Grundsätze dieses Systems auf das wirkliche Geschäfte des Denkens und seine natürliche Entwickelungsgeschichte.

Locke erschien und unternahm das kühne Wagstück! Er stellete in seinem Essay on human understanding ein Meisterwerk auf, bewundernswürdig durch den Scharfsinn der psychologischen Erörterungen, durch Feinheit des Beobachtungsgeistes, durch Schönheit und Leben des Vortrags.

Gereizt durch so wesentliche Vorzüge eines philosophischen Schriftstellers, und besonders entzückt durch den angenehmen und blühenden Vortrag, wodurch Locke sich über alle bisher erschienenen philosophische, größere und kleinere, Werke erhob, und vielleicht nur hinter dem unerreichbaren Plato zurückblieb, glaubten die philosophischen, und zugleich schönen Denker der damaligen Zeit, die Logik, die Dialektik, das Organon des Aristoteles, glaubten sie die Descartes und Spinoza's, mit Recht vergessen zu können. Gewiß hatte auch Alexanders großer Lehrer nicht glücklicher den metaphysischen Theil der Sensual-philosophie bearbeitet, als Locke den praktischen Theil derselben. Man sahe in dem Werke des Engländers den menschlichen Geist gleichsam werden und

jeden seiner Begriffe aus den ersten Elementen durch alle und jede Bildungsepochen hindurch sich entwickeln.

Alle andere Philosophen sprachen durch tiefe und oft höchst-verwickelte Schlußreihen: Locke durch klare Thatsachen. Grund genug, daß er der Philosoph für die Welt ward. Das große Geschäfte der Philosophie schien für immer beendet, und die neuere Philosophie sich einen Triumph sogar über die Platonen und Aristotele des Alterthums gesichert zu haben; denn eine psychologische Analyse unserer Begriffe und pragmatische Geschichte ihrer Entwickelung, suchen wir, bis auf den unsterblichen Locke, in der ganzen Litteratur der Philosophie vergebens. Selbst der entschiedenste Anhänger des Königsberger-Weltweisen wird in Rücksicht der Sensual-philosophie von dem Werke dieses scharfsinnigen Britten rühmen müssen:

> Pergama defendi si possent —
> dextra hac defensa fuissent.
>
> Virgil.

Aber Locke's Inkonsequenz in den letzten Resultaten seines Systems (z. B. daß er, über das von ihm so glücklich bearbeitete Feld der Erfahrung hinaus, eine denkende Materie und demonstrative Beweise für das Daseyn Gottes und die Seelen-unsterblichkeit annahm) die unmethodische, rhapsodistische Art seines Vortrages, das Unbestimmte und Schwankende vieler von ihm aufgestellten Erklärungen und Begriffe, besonders der moralischen (die er fast einzig aus der Erziehung und Gewohnheit ableitete), — alles dieß zusammen, erweckte seinem System an den Theologen und auch an einem Theil der Philosophen seiner Zeit eine zahlreiche Gegenpar-

then, an ihrer Spitze Leibnitz, dessen Name allein — sie hätte furchtbar machen können.

Nie gab's vielleicht einen umfassendern Geist, als ihn! Aus der griechischen und scholastischen, aus der alten, mittlern und neuern Philosophie, deren jedes System nach seinen Gründen, nach Zusammenhang und Resultaten er mit tiefeindringender Spähkraft der Vernunft durchschaut und erprüft hatte, bildete seine Welten-verbindende Einbildungskraft ein System, oder vielmehr die Elemente eines Systems, in welchem er Plato's kühnste Dichterschwünge mit dem Scharfsinn eines Philosophen realisirte, die gewagtesten Hypothesen durch die feinsten psychologischen Beobachtungen mit täuschender Wahrscheinlichkeit zu demonstrirbaren Dogmen erhob, und Philosophie und Christenthum, Welt, Menschheit und Gottheit zu dem erstaunenswürdigsten Ganzen verband, welches immer nur ein menschlicher Geist zusammenweben konnte.

Dieß System schien, um sich eines allgemeinen Beifalls zu erfreuen, nur einen Mann zu erfordern, der demselben die wissenschaftliche Form anschmiegte, der die darin aufgestellten Grundsätze in ihrer ausgebreitetsten Fruchtbarkeit darstellte und lichtvoll anschaulich machte.

Wolf trat auf; und in ihm — (so dünkte es dem bewundernden Deutschland) die Wahrheit selbst mit ihrer strahlenden Fackel. Nicht Britte und nicht Gallier, nicht Alterthum und nicht neuere Zeit stellen ein in sich selbst so geründetes, so vollständiges und all-umfassendes System der Logik, der eigentlich so genannten Metaphysik, der Psychologie, der natürlichen Theologie, der Moral und des Naturrechts auf, als das Wolfische. Das alte Chaos der Philosophie schien, durch die schöpferische Lichtfunken des Leibnitzischen

schen Genies in Gährung gesetzt, sich urplötzlich zu einem κοσμος, zu einer Harmonie- und Ordnungs-vollen Welt ausgebildet zu haben.

Allein, leider! sie schien's nur; denn selbst die von ihrem ursprünglichen Stifter, von Leibnitz, aufgestellten Prinzipien derselben, hatten, nach der Reihe, kühne Angreifer und unwiderlegbare Widerleger gefunden. Der ausgebreitete Ruf ihres großen Erfinders hatte seinen Lehrsätzen in dem gesammten kultivirten Europa eine Aufmerksamkeit und Celebrität gewonnen, deren sich kein System und kein Werk eines deutschen Schriftstellers weder vor noch nach ihm erfreuet hat.

Die philosophischen Dogmen des in seiner Art einzigen Geistes schienen fast nur bekannt zu seyn, um ausschweifend bewundert, oder kühn bestritten, oder wenigstens bezweifelt zu werden. Des Galliers leichtes, flatterhaftes Genie behandelte die großen und Schwung-vollen Ideen, wie platonische Schwärmereien, mehr gemacht für die Spiele des Witzes, als für die wirkliche Uebertragung in das praktische Denken und Handeln. Bayle's unbestechliche Prüfungsgeist und ungebundener Skeptizismus insbesondere — schien über Leibnitzens jede erhabene Hypothese gleichsam mit tückischer Hand ein feines, schleichendes Gift zu streuen, an welchem sie später oder früher hinsterben mußte. Der kältere Britte betrachtete nur zu bald die mehr als platonisch-kühnen Dogmen des Leibnitz, wie die erhabenen Phantasmen eines außerordentlichen Genies, blendend und unterhaltend für die Einbildungskraft, leicht-verdunstend unter der reinen Beschauung der Vernunft. Kein Philosoph der Insel schrieb eine Vertheidigung des Leibnitzischen Systems: wohl aber schrieb ei-

ner ihrer großen Dichter (Pope — seinen Versuch über den Menschen) ein bewundertes und immer-bewundrungswürdiges Gedicht, meistentheils nach den Grundsätzen des teutschen Plato.

Britte und Gallier (die in dieser Epoche sich einander kopirten, und ihre charakteristische Nazional-eigenthümlichkeiten, philosophischen Tiefsinn und elegante Geistesfeinheit, mit einer für beide Nazionen gleich-vortheilhaften Mischung gegen einander vertauschen zu wollen schienen) kosteten noch weniger die Leibnitz-wolfische Philosophie, als die einzelnen Dogmen derselben in den Schriften des Verfassers der Theodizee. Durch jene ihre Geisteseigenthümlichkeit — treffende psychologische Beobachtungen den folge rechtesten Schlüssen vorziehend, und in allen ihren Geisteswerken jeder Gattung mehr rhapsodistisch als methodisch — konnte ihnen unmöglich eine Philosophie behagen, die, wie die Wolfische in ihrer Urform, durchaus für mathematische Wissenschaftlichkeit berechnet, mehr schwerfälliges Gewand als wirklichen Gehalt, mehr wissenschaftliche Form, als psychologische Materie, mehr Klarheit, als Tiefe hatte.

Der Sensualist Locke, psychologisch fein in seinen Untersuchungen, klar und anschaulich in seinem Ideengange, gedrängt und blühend in seinem Vortrage, war und blieb der Lieblingsphilosoph zweier Nazionen, die beide auf dem höchsten Gipfel der Verfeinerung standen, und deren alle Modeschriftsteller den gröbsten Materialismus predigten, welchem die Grundsätze des Versuchs über den menschlichen Verstand so gewünschten Vorschub thaten, — eine Philosophie, die, eben durch das Unbestimmte, Unzusammenhangende, und Folge-widrige einiger ihrer Dogmen und Resul-

tate, zu gleicher Zeit den Elektizismus und mit diesem den Skeptizismus außerordentlich begünstigte — den Skeptizismus, der in dieser Epoche als die Folge von der Mischung aller philosophischen Systeme durcheinander, und von der gänzlichen Vernachlässigung wissenschaftlicher Bearbeitung derselben, angesehen werden muß. Locke's metaphysisch logischen Kanon und Shaftesbury's platonisch stoische Moral und Dialogen in der Hand, hat der Britte längst auf alle Metaphysik und eigentlich - sogenannte reine Vernunft erkenntnisse (die Mathematik ausgenommen) Verzicht gethan. Praktische Logik ist ihm — Metaphysik: seine Psychologie, selbst da wo sie mit den Grundsätzen der Metaphysik zusammenhängt, erkennt keine allgemeinen und demonstrabeln Grundsätze; denn sie ist einzig auf empirische Beobachtung gebaut: Anthropologie und Zergliederung menschlicher Empfindungen und Leidenschaften — ist ihm Moral; Physikotheologie — seine natürliche Theologie; Darstellung und Analyse der ästhetischen Gefühle gilt ihm für Aesthetik selbst. Hume, dessen Skeptizismus dem Verfasser der Kritik Anklang zu seinem System ward, fand auf der Insel viele, und mitunter sehr schale Widerleger, aber fast gar keine öffentliche Parteinehmer *). So — der Britte; so — obgleich — non passibus aequis — der Gallier; so — mehr gleich dem erstern als dem letztern, aber nicht bis zu der gänzlichen Vernachlässigung der philosophischen Wissenschaftlichkeit, wie der Britte — auch der Deutsche, der sich nie größer fühlte und es vielleicht auch

*) Denn daß Hume das Ideal der feinen Denkerwelt in England und in Frankreich war, ist bekannt.

wie war, als seitdem er begann, aus den, seinem Boden so nahe verwandten, Quellen der brittischen Insel zu schöpfen, und zu trinken; aber mit eigener Hand zu schöpfen, mit eigenem Munde zu trinken. Gleichsam endlich ermüdet durch die immer und immer demonstrirende Trockenheit der Wolfischen Systematik, — durch den psychologischen Beobachtungsgeist der Britten auf einen neuen, und ganz verschiedenen Weg eingeleitet, — und durch die zu gleicher Zeit so rühmlich aufblühende schöne Kunst und Wissenschaft von spekulativen Untersuchungen zu praktischen heruntergestimmt, — studirte man nun endlich auch in Deutschland die Philosophie mehr rhapsodistisch als wissenschaftlich, mehr die Geschichte der Philosophie und der Systeme, als die Grundsätze der Wissenschaft selbst. Denn diese setzte man in der Logik, Psychologie, Moral, in der Religion, im Naturrecht und in der Aesthetik, entweder als ganz ausgemacht, oder als unausmachbar voraus, und war mehr bemüht, die Lehrsätze der genannten Wissenschaften anschaulich und allgemein-verständlich vorzutragen, Geschmack-voll einzukleiden und dem keimenden Geist der Nazion einzupfropfen. So entstand die für die Bildung Deutschlands so über alles wohlthätige Epoche der Popular-philosophie, deren wichtigen Einfluß und vornehmste Bearbeiter wir so gleich im folgenden zu würdigen wissen werden, wenn wir ihnen gleiche wissenschaftliche Gründlichkeit absprechen müssen.

In diesem Zustande fand sich die Philosophie unter den ausgebildetsten Völkern Europens, als in Deutschland die Kritik der reinen Vernunft erschien. Durch dieß Werk und durch die in demselben aufgestellten Grundsätze und Resultate ward in unserm Vaterlande (denn über die Grenzen

desselben hinaus gilt es von der Kantischen Philosophie, ungeachtet mancher Lob-preisenden Ankündigungen deutscher Schriftsteller von den Fortschritten derselben im Auslande, noch immer nur —

ad illos vix tenuis perlabitur aura)

ward in unserm Vaterlande die alte Ruhe der Metaphysik, wie eine friedliche Welt durch ein Erdbeben, erschüttert. Alle bisherigen Gebäude metaphysischer Systeme scheinen zu wanken; ihre Bewohner oder Vertheidiger erheben sich gegen den kühnen Erschütterer, über dessen erste Angänge sie mit einer Art von verachtender Gleichgültigkeit hinsahen: ein großer Theil der Denker neigt sich auf ihre Seite; ein noch größerer auf die entgegengesetzte; beide kämpfen mit einander, wie die Griechen und Trojaner in der Iliade:

οιμωγη τε και ολωλη.

Homer.

und in ganz Deutschland werden nur wenige Denker gefunden werden, die bei diesem Kampfe ganz gleichgültige Zuschauer wären — einem Kampf, bei welchem es auf nichts geringeres ankömmt, als auf die endliche Berichtigung der, fast seit dreitausend Jahren, und — warum sollte ich nicht sagen? seit der ganzen Zeit, da es denkende Geister unter den Menschen gab, —

sub indice

schwebenden, höchst-wichtigen Fehden der Philosophie, oder vielmehr der Vernunft selbst. Man kann es daher wohl nicht anders, als wie eine der vielen ungeschlachten Aeußerungen deutscher Rezensenten-illiberalität betrachten, wenn wir die Frage einer erlauchten Akademie über die Fort-

schritte der **Metaphysik** seit **Leibnitz** und **Wolff**, in einigen gelehrten Zeitungen als durchaus Zweck- und Nutzlos, als eine offenbare contradictio in adiecto – behohnlächeln sahen. Ich wenigstens sehe mit dem edlern Theil des Publikum's in der **oberwehnten Frage** den **Stoff** zu **den wichtigsten und interessantesten Untersuchungen über das Ganze der höhern Philosophie**, — einen Stoff, der, bearbeitet, wie er durch seinen alles einareifenden Gegenstand bearbeitet zu werden fähig ist, und durch seine Würde werden muß, zu wichtigen Resultaten führen kann.

Zuvörderst also scheint es mir dem Patriotismus einer Gesellschaft teutscher Philosophen höchst-angemessen, die Aufmerksamkeit der philosophischen Schriftsteller unsers Vaterlandes auf die Erörterung der Frage über eine Wissenschaft hinzulenken, die eben durch Männer teutschen Geistes und teutscher Kraft, durch Männer, die immer der Stolz der Nazion seyn werden, einen Leibnitz und Wolf, so rühmlich bearbeitet worden, und die grade jetzt im Begriff steht, durch einen andern Teutschen (seinen wohlverdienten Beinamen wollen wir dem **Helden**, um uns keiner Einseitig- oder Partheilichkeit schuldig zu machen, erst **nach** der **Geschichte**, **Beurkundung** und **Prüfung** seiner **Thaten** beilegen) für immer vollendet zu werden. Denn vergebens wollen uns einige schöne Geister überreden, daß Franzosen und Engländer erst seit der Epoche, wo sie anfingen, das Joch der Metaphysik abzuschütteln, so bewundernswürdige Fortschritte in der intellektuellen Kultur jeder Art gemacht; — Fortschritte, die ihnen der so unglaublich-rasch nach-eilende Deutsche in vieler Rücksicht beneiden muß. Die gänz-

liche Hintansetzung metaphysischer Spekulazionen ist nicht nur eine sehr eingeschränkte, und, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, sehr negative Ursache jener Fortschritte; sondern der Deutsche verdankt auch seinem ausdaurenden Fleiß in dieser Gattung von Untersuchungen jenen Geist des Lichts, der Ordnung und Methode, so wie eines eigenthümlichen Tiefsinns, der alle seine Geisteswerke von der schön- und von der ernst-wissenschaftlichen Art auszeichnet. Welches System der Logik, der Metaphysik, der natürlichen Religion und der Moral — von brittischer Hand, kann dem Wolfischen an Evidenz, an Methode, an Haltung und Vollständigkeit an die Seite gesetzt werden? Welche Sammlung der zahllosen Essay's der Engländer (und noch weniger der französischen so genannten principes philosophiques) erhob sich bis zu dem durchdringenden Scharfsinn, zu der Bündigkeit und Licht-vollen Ordnung, die wir in den schriftstellerischen Denkmälern unserer Abbte, Mendelsohne, Lessinge, Eberharde, Tetens, Herze, Platner und Kante bewundern? Selbst die teutschen Geisteswerke der schön-wissenschaftlichen Gattung, unsre Aemilia Galotti's, unsere Nathan, unsre Don Karles, sind mit einer gewissen spekulativen Geistestiefe und einem ächt-idealischen Schwunge gestempelt, den selbst die Ausländer zu einem glänzenden Charakterzuge teutschen Genies zu rechnen pflegen. Der große Engländer Johnson sagte es dem brittischen Parterre in's Angesicht, daß unsers Lessings Minna von Barnhelm (und diese ist gewiß noch populärer als Aemilia Galotti) mit gewissen Feinheiten durchwebt wäre, die es in den berühmtesten Stücken seiner Dramatiker vergebens suchte. Aber ein fast noch

wichtigerer Vortheil aus dem Studium der Metaphysik entstand dem Deutschen durch das Licht, welches er aus seiner Bearbeitung der spekulativen Wahrheiten der natürlichen Religion und Moral in die geoffenbarte Religion des Christenthums hinübertrug. Eben von diesem Licht, welches der gelehrten Hermeneutik und Exegese vorleuchtete, geleitet, ließ der Deutsche in der Theologie, (dieser für die intellektuelle Kultur unsers Welttheils bis dahin so äußerst wichtigen Wissenschaft!) alle übrige Nazionen, und sogar, den Britten weit hinter sich zurück, — den Britten, durch dessen kühne Tindals, Woolastone, Morgan's u. s. w. er doch zuerst auf diesen bessern Weg geleitet ward. Lord Monboddo in dem gelehrten Werke „Ancient's Metaphysics“ macht daher seinen Britten über die gänzliche Vernachlässigung alles Studiums der Metaphysik sehr gegründete, und, durch eine gewisse Oberflächlichkeit aller, besonders der neuern philosophischen Schriftsteller dieser Nazion nur zu sehr gerechtfertigte Vorwürfe, — Vorwürfe, die mitunter nicht geringere Namen treffen, als einen Locke, Berkeley, Hume u. a. m.

Lesen meine Herren irgend eines der englischen Journale, etwa den Critical Review, oder den Monthley review, oder den Critical Review enlarged: und Sie werden, beinahe in jedem Stück dieser gelehrten Anzeigen, Rezensionen von weitläufigen Abhandlungen oder auch ganze Bände von Predigten über die Dreieinigkeit, über den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn, über Prädestinazion und Fatalismus u. s. w. finden. Und diese Abhandlungen oder Schriften sind nicht etwa die Geburten gewisser eingeschränkten Geister, welche, gleichsam todtgeboren und

ungesehen, unbemerkt zur Welt kämen, und ihrer eigenen Verwesung überlassen würden; sondern sie machen Partcien, sie erzeugen, Polypen-artig, eine Menge anderer Schriften für und wider sie. Sie selbst, die gelehrten Mitarbeiter dieser kritischen Blätter, deren Scharfsinn wir in so mancher andern Rücksicht bewundern müssen, sie selbst erklären sich in diesen hyperphysischen Streitfragen gewöhnlich für die eine oder die andere Partei, und mit einer Wärme, einer Theilnehmung, die unsern Spaldingen, Teller's, Rosenmüllern und Henken, — die jedem kältern Beobachter — ein Lächeln abnöthigen muß. Ich selbst, freue mich, als Kosmopolit und als Patriot, der Vorschritte meines Vaterlandes, so oft mir Abhandlungen oder Rezensionen dieser Art aus dem stolzen Eiland unter die Augen kommen. Welches Vernachlässigtste aller deutschen Rezensenten-Institute würde Schriften von diesem scholastisch-mystischen Gehalt wohl anders, als mit lautem Gezisch empfangen? Patriotisch und interessant für die Ehre der Nazion, wie ich eine metaphysische Frage einer Gesellschaft teutscher Philosophen unter den gegenwärtigen Umständen der spekulativen Philosophie in Teutschland finde, kann ich auch

Zweitens den Widerspruch nicht entdecken, den die aufgeworfene Frage in sich schließen sollte. Denn gesetzt, man nehme an, daß der Verfasser der Kritik das ganze Feld übersinnlicher Vernunfterkenntnisse den Philosophen auf immer abgeschnitten, und dadurch aller bisher so genannten Metaphysik ein Ende gemacht hätte: so kann man, wofern anders Kant seine tiefsinnigen Untersuchungen nicht an unwürdige Gegenstände verschwendet hat, noch immer mit Recht fragen: „Was und wieviel denn in den bisheri-

„gen Systemen der Philosophie durch das seinige berichtiget „worden? in welchem Verhältniß sein System gegen alle andere stehe? auf welchen Gründen es beruhe? welcher Grad „der Haltbarkeit, so wie der Evidenz ihm zugeeignet werden „könne? welchen Einfluß es bis dahin gehabt und in der „Zukunft wahrscheinlich haben werde?“

Man kann, dünkt mich, von der Metaphysik so wie von manchen andern Wissenschaften, z. B. von der Theologie, von der Rechtswissenschaft u. s. f. eben das sagen, was man von gewissen überfetten menschlichen Körpern sagen muß: Sie können nur wachsen durch Abnehmen, nur gewinnen durch Verlust.

So hat, z. B. in neuern Zeiten die Theologie, an Umfang auffallend verloren; allein eben durch diesen Verlust an Umfang, — unendlich-viel gewonnen an Gehalt, an Wahrheit der Begriffe und Grundsätze, an Bündigkeit der Schlüsse, an Uebereinstimmung ihrer historischen Dogmen mit andern Wissenschaften z. B. mit der Geschichte der Menschheit, mit der Geschichte der alten Völker und ihrer ursprünglichen Denk- und Sinnesart.

πλεον ἡμισυ παντος

„Die Hälfte ist besser als das Ganze“ sagt Altvater Hesiod: und eben dieß ist sehr anwendbar, so wie auf viele Bücher, von welchen ein Esprit, ein Auszug, dem Buch selbst weit vorzuziehen seyn würde, also auch unter so manchen andern Wissenschaften auf die Metaphysik. Es würde eine sehr wichtige Frage für die neuern Herrn Gottesgelehrten seyn, deren gründliche Beantwortung ohne Zweifel dienen müßte, dem alles wegwerfenden Ungestüm einiger unter denselben die gehörigen Schranken zu setzen, die Frage nämlich: Wie

viel hat die Theologie durch ihre neuesten Verluste gewonnen? Eben so wichtig und noch wichtiger finde ich für die Philosophie die Frage: Welche Fortschritte die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf gemacht? Denn da es wenigstens für einen großen Theil des philosophischen Publikums noch zweifelhaft ist, in wiefern alles das, was durch das neueste System der Philosophie, nämlich durch das kritische des Königsberger-Philosophen, der Metaphysik abgesprochen wird, ihr mit Recht oder wenigstens mit der demonstrativen Evidenz, mit der über allen Zweifel erhabenen Gewißheit, mit welcher dieß allerneueste System entscheidet, abgesprochen werden kann? so scheint eine strenge und von aller Parteisucht entfernte, durchaus unbefangene Prüfung des kritischen Systems, als desjenigen, welches unter allen neuern Systemen der Philosophie ohne Zweifel das vollständigste Ganze bildet, und durch Neuheit des Ideenganges, durch Tiefsinn der Begriffszergliederung, und, seit Aristoteles, unerreichte dialektische Denkfeinheiten jeder Gattung, den berühmtesten Systemen in der philosophischen Litteratur an die Seite gestellt zu werden verdient, — vielleicht sie alle hinter sich läßt, — vorzüglich in dem Plan der von einer erlauchten Akademie vorgegebenen Frage zu liegen. Um also die Frage von den Fortschritten der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf gründlich zu beantworten, fange ich mit der vorkantischen Epoche dieses Zeitraums an, und sage: Die Metaphysik hat seit der Leibnitz-wolfischen Epoche gewonnen.

Erstens; einen bescheidnern Dogmatismus. Wer auch nur die Schriften eines Alexander Baumgarten aus der Epoche nach Leibnitz und Wolf kennt, wird gestehen müssen, daß in denselben theils durch die Verbannung der schwerfälligen mathematischen Vortragsart, theils durch den diesem Philosophen eigenthümlichen analytischen Ideengang, alle metaphysische Lehrsätze zwar noch als streng-beweisbar, aber bei weitem nicht mit jenem alle Einwürfe verschmähenden, und über alle Einwürfe sich erhaben glaubenden Stolz der Demonstrirsucht, dargestellt erscheinen. Man vergleiche darüber unter andern die Vorrede voll ächten philosophischen Geistes, mit welcher der verdienstvolle Mann sein Kompendium der Metaphysik (Edit. emendat. lat. Ausgabe) ausgestattet und wo man vorzüglich einige scharfsinnige, obgleich nicht ganz befriedigende Antworten auf einige scharfsinnige Zweifel gegen den Satz des zureichenden Grundes antrifft, die von dem tiefen Eindringen dieses Denkers in die Analytik der Begriffe zeugen. Es heißt viel gesagt, aber es ist streng-wahr, wenn ich behaupte, daß Baumgarten durch seine, (der Zahl nach sehr wenige) Schriften, und noch mehr, durch seinen analytischen Ideengang auf den philosophischen Geist und Geschmack der deutschen Nation eben so umfassend, und eben so glücklich eingeflossen, als Gellert durch seine Schriften nicht minder wie durch mündlichen Vortrag, auf die Bildung des ästhetischen Geschmacks der Deutschen; wenn gleich beider Einfluß zu gleicher Zeit durch sehr günstig-mitwirkende Umstände vorbereitet und gesteuert ward. Diese günstigen Umstände waren, in Rücksicht des Philosophen, insbesondere die neue Bekanntschaft der Deutschen mit der philosophischen Literatur der Britten und der Franzosen:

als welche ihnen nicht nur bald die unausstehliche und geschmack-lose Demonstrirsucht in der Philosophie verleidete, sondern auch vorzüglich ihrem Geist einen glücklichen Schwung für psychologische und ästhetische Untersuchungen ertheilte — ein Ideen gang, der allerdings der hohen Intellektualphilosophie, welche Untersuchungen dieser Art, als unter ihrer Würde, gewöhnlich verschmähet, nicht günstig ist: (ungeachtet, wie wir wissen, sehr wesentliche Satze des Leibnitzischen Systems auf psychologischen Beobachtungen beruheten.) Seit dieser Periode mußte daher mit dem gesunkenen Ansehen der Intellektual-philosophie und der eigentlichen Metaphysik auch der Glaube an die unbezweifelbaren Demonstrazionen ihrer Dogmen von der einfachen und immateriellen Natur der Seele, von der unbestreitbaren Gewißheit ihrer Fortdauer nach diesem Leben, von der Erkennbarkeit Gottes durch reine Vernunft rc. natürlich sinken; und sank auch — nur zu offenbar. Kein neu erfundener, und noch so scharfsinnig zusammengesetzter Beweiß für das eine oder andere dieser Resultate (denn an einzelnen Demonstratoren fehlte es nie) konnte aufkommen, ohne sogleich seine Gegner oder Widerleger zu finden. Selbst die mit so viel Scharfsinn an einander gereihten und mit allem Schmuck eines platonischen Styls vorgetragenen Beweise des unvergeßlichen Mendelsohn für Immaterialität und Unsterblichkeit unsers Geistes, in dem Phädon, so wie die neu- und original-gewandten Beweise eben dieses vortrefflichen Denkers in seinem letzten Werk, den sogenannten Morgenstunden, wurden von dem bei weitem größten Theil der Philosophen und Denker Deutschlands für das gehalten, was sie wirklich sind, „für elegante Reparaturen an alten Ruinen (der Intellektualphilosophie).“

Die philosophischen Kompendien (denn, leider! haben die Deutschen ihren philosophischen Geist mehrentheils in diesen verächtlichen Leisten gepreßt) erklären, erläutern die Begriffe von Immaterialität des Geistes, von der Gottheit u. d. gl.; allein die Demonstrationen für die unbestreitbare Wirklichkeit dieser Begriffe wurden lange, lange vor der Kritik der reinen Vernunft, mehr historisch aufgezählt, als assertorisch behauptet. Eben darin lag der Grund des Phänomen's, daß die deutschen Philosophen, fast zwei Jahre hindurch, über dieses merkwürdige Buch ein tiefes Stillschweigen beobachteten. Die letzten Resultate des kritischen Systems für die Metaphysik hatten sie längst schon, wie durch einen stillschweigenden Vertrag, eingestanden; es demonstrirte die Unbeweisbarkeit gewisser Lehrsätze, an deren Beweisbarkeit sie längst schon selbst gezweifelt hatten. Die, auf einem, nach ihrer Meinung, falschen und ungegründeten Problem (auf der bekannten Humischen Abhandlung von Ursache und Wirkung) erbaute Grundlage, — schien ihnen verdächtig, oder wenigstens nicht der ungewöhnlichen Anstrengung werth, welche die Durchschauung des ganzen Gebäudes erforderte: für die Psychologie, diese neue, der unfruchtbaren und lichtscheuen Metaphysik mit Recht vorgezogene Lieblingswissenschaft, sahen sie in dem Werk des Königsberger Aristoteles eine kärgliche Erndte. Eleganz der Schreibart, — nunmehr nothwendiges Bedürfniß eines jeden Buchs, das gelesen seyn wollte, — fehlte dem Werk überall, und mußte beinahe fehlen wegen der an's Scholastische grenzenden Trokkenheit der abgehandelten Materie. Gewisse übertrieben-scheinende und in jedem Fall paradoxe Vorder- und Schlußsätze des neuen Systems könnten (glaubten sie) der Religion

und Moralität sogar gefährlich werden. Gegründete Ursachen genug für Deutschlands Philosophen, die Kritik der reinen Vernunft

tanquam rem sacram

liegen, und das kritische System auf sich selbst beruhen zu lassen!

Selbst der Dogmatismus, mit welchem sich das philosophische Magazin und Archiv des Herrn Eberhard dem kritischen System unter allen am lautesten entgegenstellt, wie entfernt ist er bei unglaublich vielen und unverkennbaren Mißverständnissen der Lehrsätze des Königsberger-Weltweisen von den Wolfischen Demonstrazionen! Wie trifft er gewöhnlich mehr die neue Theorie der Formen und der Kategorien, oder die Hauptresultate der Metaphysik! Wie ists offenbar immer mehr die alte Art der Gewißheit dieser Sätze, als die unbestreitbare Gewißheit selbst, wofür man kämpfet!

In jedem Fall war es mehr Prinzipienlosigkeit, Unbestimmtheit und Schwankendes der Begriffe und Lehrsätze, wodurch ein neues System der spekulativen Philosophie nothwendig gemacht ward, als stolzer Dogmatismus, der fast seit mehr als drittehalb Dezennien in System-losen, alles durcheinander-mischenden Skeptizismus übergegangen. Die einstweiligen, obgleich durch den Scharfsinn der Form, nicht ganz zu verachtenden Systeme eines Crusius und Darjes bedürfen, wegen ihres immer eingeschränkten und sehr vorübergehenden Einflusses auf den Gang der deutschen Philosophie, keiner besondern Erwähnung.

Ein wesentlicher Gewinn der Philosophie war

Zweitens: eine Logik des Geschmacks oder sogenannte Aesthetik, welche der oben genannte Baumgarten

zuerst aufstellte. Denn obgleich die materiellen Prinzipien des Geschmacks, welche der feine Denker dem Gebäude zum Grunde legte, keineswegs haltbar gefunden werden, so bleibt doch nicht nur die Idee selbst — eines Philosophen sehr würdig, sondern die Kultur des Geschmacks und der ächt-psychologische und kritische Geist der Deutschen haben durch den Baumgartenschen Versuch, so wie nicht weniger durch die nachfolgenden Briefe über die Empfindung, von der Hand des Mendelssohn, durch den Lessingischen Laokoon, und andere Werke, in welchen die Grundsätze des Hallischen Weltweisen erläutert, erweitert, angewandt oder berichtiget wurden, unwidersprechlich viel gewonnen. Wir werden in unserer Abhandlung zeigen, daß die kantische, sogenannte Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, diese höhere Aesthetik (denn so würden wir's nennen) eines der verdienstvollsten Stücke des kritischen Systems ausmacht.

Ich kann wegen des wesentlichen Theils der Abhandlung nicht lange verweilen selbst da, wo ich con amore weilen möchte, und gehe daher weiter fort zu einem andern wesentlichen Gewinn der Philosophie seit der Leibnitz-Wolfischen Epoche, nämlich:

Drittens: durch die Popular-philosophie. Wenn es bei der ächten Kultur und Aufklärung einer Nation und der Menschheit überhaupt, zuerst und vor allem darauf ankömmt, daß der Geist des Denkens unter den Menschen geweckt und verbreitet, daß für Wahrheit, Schönheit und Tugend ein edles Interesse in den Herzen entflammt, und zu diesem Zweck insbesondere die wichtigsten und interessantesten aller Wahrheiten mit einer gewissen lebendigen Kraft, und wär es auch nur vermittelst eines gefälligen Gewandes, durch

durch Klarheit, Neuheit und Eleganz der Darstellung, in die Gemüther — besonders auch derjenigen übertragen werden, die, allemal der unvergleichbar-größere Theil unsers Geschlechts, von der streng-wissenschaftlichen Kultur auf immer entfernt sind, und (vielleicht nur desto heilsamer für das Wohl des Ganzen) auf immer entfernt bleiben müssen: so ist die Popular-philosophie, dieses Gebäude der neuern Zeit (denn das griechische und römische Alterthum stellet uns nur wenige, obgleich mitunter einige noch immer unerreichte, Muster in dieser Gattung auf) eines der wichtigsten Werkzeuge in der Hand der Vorsehung gewesen, um die in einen unsäglichen Wust theologischer, mystischer, metaphysischer und politischer Vorurtheile und Irrthümer versunkene europäische Menschheit zu säubern, zu läutern und sie ihrer ursprünglichen Intellektualität, ich will sagen, Vernunftfähig- und Denkmündigkeit wiederzugeben. Denn unleugbar ists, (was auch einige unserer jungen Griechlinge von der unerreichbar-hohen Kultur des, ohne Zweifel gebildetsten Volkes des Alterthums, der Landesleute der Homere und Platone uns überschwatzen wollen,) daß wir Europäer, seit der Newton-Leibnitzischen Epoche insbesondere, die griechische Nazion (von den Römern kann hier nicht die Rede seyn) an wahrer intellektuellen Kultur und verbreitetem philosophischem Geist, weit überragen; wenn wir gleich den Besitzern der Minerven und olympischen Jupiters von dem Meißel der Phidiasse, an sinnlichem Schönheitsgefühle gern nachstehen wollen.

Diese intellektuelle Kultur aber, dieser philosophische Geist unsers Jahrhunderts — wem verdankt er sich? Er ist ein unbestreitbar-eigenthümliches Erzeugniß der Popularphilosophie, die ihren Stammbaum mit nicht geringern Namen,

als denen der größten und bewundertsten Schriftsteller der neuern Nazionen schmückt, mit den Namen eines Shaftesbury, Locke, Addison, Hume unter den Engländern; eines Montesquiou, Voltaire, Rousseau unter den Franzosen; eines Beccaria und Filangieri unter den Italiänern; der Abbte, Lessinge, Mendelssohne, Garve, Herder und vieler andern unter den Deutschen. Ich spotte, ich hohnlächle nicht: ich suche Wahrheit, wie es einem Philosophen geziemt. Aber man zeige mir in vielen der Kompendien der logischen, metaphysischen und Moralsysteme, die nach der kritischen Form zugeschnitten werden, — man zeige mir in vielen derselben (ehrenvolle Ausnahmen versparen wir für die künftige Würdigung) diesen Beobachtungsgeist, dieses Studium des menschlichen Geistes und Herzens, diese Deutlichkeit in der Zergliederung und Zusammenstellung der Begriffe, diese Eleganz der Darstellung, die (wir wollen der, der Nazion unvergeßlichen Werke unserer verstorbenen Abbte, Lessinge, Mendelssohne, nicht erwähnen) in den Aphorismen oder in der Anthropologie eines Platners, in der Theorie des Denkens und Empfindens von Eberhard, in dem Werk über den Geschmack (die neue Auflage) von Markus Herz, in dem Federschen Werke über den menschlichen Willen, in der Meinerschen Geschichte der Wissenschaften *) herrschen: (wir reden hier nur von dem Ganzen, nicht von einzelnen falschen oder unrichtigen Blicken). Man zeige es uns: und wir wollen den stolzen Spott einiger Anhänger des neuen

*) Der Verfasser dieser Abhandlung hat nicht die Ehre, die genannten Schriftsteller, den einzigen Herz ausgenommen, von Person zu kennen. Desto reiner und unpartheyischer ist die Huldigung, die er ihnen darbringt

spekulativen Systems — nicht gerechtfertigt, nicht entschuldigt glauben — (denn nach welcher Regel der Moral könnten wir dies?) sondern ihn auch nur für minder-thöricht halten. Allerdings bietet die Popularphilosophie theils durch die Gegenstände, welche sie behandelt, und die gewöhnlich in der Mitte des Allgemein interessanten liegen, theils durch die Art, wie sie den Gegenstand behandelt, ihren Anbauern mannichfaltige und unmittelbare Gelegenheit dar, sich als Denker, als Männer von Geschmack, und als schöne Schriftsteller zugleich, zu zeigen: unterdeß der strenge Metaphysiker von diesen drei so wesentlichen Stücken eines vortrefflichen Buches fast durchgängig nur den Denker zeigen kann; den Denker, der, da der Gegenstand der Untersuchung hier gewöhnlich jenseits alles praktischen Interesse liegt, dem Unkundigen so oft Grübler scheinen muß. Um so gerechter aber ist auch das Vorurtheil gegen die große Menge junger und großer Denker, die, von dem hölzernen Hütschlein herab, welches sie sich, tief unten an der Marmor-Piramide des großen Königsbergers geschnitzelt, den berühmtesten unserer deutschen Popularphilosophen, so wie nicht weniger einem Locke, Leibnitz und Wolf, Hohn sprechen! Man ist, dünkt mich, unmöglich ein großer Denker dadurch, daß man das Gedachte eines Andern klassifizirt: man hat, glaub' ich, nicht den Scharfblick des Adlers dadurch, daß man eine von fremder Hand geschliffene Brille auf der Nase trägt: man kann, glaub' ich, mitunter mehr Denkkraft verrathen durch einen, selbst auf Mißverstand gegründeten Einwurf gegen das Kritische, so wie gegen jedes andere philosophische System, als durch zehn, dem Philosophen am Pregelstrom sehr richtig nachregistrirte Kategorientabellen! Ich bin ein sehr

partheyloser Zuschauer der philosophischen Streitigkeiten: ich bin so glücklich, noch einige andere Wissenschaften, als bloß spekulative Philosophie, zu kennen. Aber ich spreche hier als Patriot der deutschen Litteratur: ich erhebe mich gegen den unverzeihlichen Mißbrauch, welchen die neueste Philosophie (obgleich nur zufällig) veranlasset hat, alle Nicht-Kantianer Undenker zu schelten, und, was noch mehr sagen will, der Nazion gleichsam in's Angesicht zu rufen: „Deine Platner, Eberharde, Garve, Feder — diese bisherigen Fackelträger des schönen Lichtes, das dich erleuchtete, sind blinde Führer; — die Mendelssohne, die Lessinge — wer mag sie lesen? — sie führen die Worte „objektiv und subjektiv, Formen und Kategorien, nicht im Munde!“ Sie sind Popular-philosophen!“

Unbegreiflich ist mirs, wie ein Mann von feinem Gefühl, und von edlem Herzen, wie ein Reinhold, den Namen „Popular-philosoph und Popular-philosophie“ zu Scheltwörtern herabwürdigen konnte. Sein Werk von unbestreitbarer Vortrefflichkeit, seine Briefe über die Kantische Philosophie (wir werden künftig ihr gegründetes Lob aussagen) ist gewiß der schätzenswürdigste Beitrag aus der neu-metaphysischen Schule zu der schönen und geschmackvollen Popular-philosophie: ein Werk, begabt mit allen Vorzügen einer scharfen und geübten Denkkraft, eines feinen Beobachtungsgeistes über Gang und Entwickelung unserer Ideen und Gefühle, und eines klassischen Styls. Wenn man fast durchgängig gewagt hat, den Werth seiner rein-spekulativen Abhandlungen verdächtig zu machen, und ihnen bey aller Kunst der Form, innern Gehalt und durchschauenden Tiefblick abzusprechen (worüber wir hier nicht entschei-

den); so wird man die genannten Vorzüge jenes seines Popular-werkes vergebens — auch nur zu bezweifeln suchen. Kant selbst, dieser an umschauendem Tiefblick, seiner Begriffezergliederungsgabe, all durchforschender Spähkraft, und gewandter Dialektik Einzige und Unerreichbare, wie oft wünscht er sich Hume'ns (auch — eines Popular philosophen) Hume'ns Popularität des Vortrags, und Mendelsohns Eleganz! Wie wiederholentlich schätzt er Baumgartens, Platners, Tetens Scharfsinn? Einzelne Ausfälle (am Schluß der Prolegomenen) so wie gegen Eberhard, waren — das Mähne-schütteln des aufgereizten Löwen, dessen es den Edel-müthigen in der ersten Stunde ruhiger Einkehr in sich selbst, ohne Zweifel gereuet haben wird! Aber der originelle Architekt des kritischen Lehrgebäudes sieht von der Höhe desselben herab auf die Tief-untenwandelnden; und ihm allein mag es vergönnet seyn, diese, von jener Höhe herab, kleiner zu sehen, als sie vielleicht an sich sind: durch Gedanken der völligen Ausbauung und Vollendung seines eignen Werkes zerstreut, mag er die kleinern Neben-gebäude übersehen. Aber sie, seine Neben-arbeiter, die doch, bei allem eigenthümlichen Fleiß und Bau verständniß, nicht wie er, von oben herab, sondern von unten hinauf schauen; sie, die mit dem andern berühmten Bauleuten — wenigstens jetzt noch, ohne vor den Augen der Nazion erröthen zu dürfen, auf Einer Fläche stehen — nach welcher Kategorie philosophischer Wahrheit oder moralischer Pflicht, mögen sie diese verachten oder sie als unwürdige Materialien-herbeischaffer, als Holz- und Steinträger bei der Nazion verschreien, verleumden? freilich —

Iliacos intra muros peccatur et extra.

Mißverständnisse! einstweilige Ungehörigkeiten in der Vertheidigungsart! — Allein der alte Kämpfer tritt nie ohne Theilnehmung, der jüngere nicht ohne Neid des Zuschauers, auf den Kampfplatz. Erst wenn die spekulativen Philosophen der neuern Schule mit der größern Bestimmtheit der Begriffe, mit den festen Grundsätzen, mit den bündigen Schlüssen, die sie ihrem großen Lehrer abgelernt, die Klarheit des Ausdrucks, den Schmuck der Schreibart, die Feinheit der Wendungen, den psychologischen Blick unserer als Popular-philosophen berühmten Schriftsteller werden verbunden haben (und Hr. Reinhold in seinen Briefen über die Kantische Philosophie und einige andere nach ihm haben davon meisterhafte Proben aufgestellt): erst alsdann wird das bewundernde Deutschland sagen: Sie übertreffen die, die sie einst verachteten! Denn daß der Geist der Gründlichkeit, der feinern Bestimmtheit, des tiefern Forschens und Eindringens, durch die kritische Philosophie, in Deutschland sehr glücklich geweckt worden; ja daß manche unsrer Popularphilosophen, in transcendentalen Untersuchungen, offenbar hinter vielen der Anhänger des Königsberger-Weltweisen zurückstehen, werde ich nie ableugnen. Unsere Herren Metaphysiker wenigstens müssen, seit der Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft, wie einst Themistokles von dem großen Siege des Miltiades, sagen: Marathon läßt uns nicht schlafen.

Noch würde ich als Gewinn der Metaphysik

Viertens: Einzelne Berichtigungen in wesentlichen Begriffen und Grundsätzen hinzufügen — wenn nicht, eben in dieser Wissenschaft einzig, alles so sehr in's Große gienge, daß durch Verbesserungen des Einzelnen wesentlicher Gewinn für's Ganze nicht zu erwarten steht. Zu

diesen Berichtigungen einzelner Begriffe und Grundsätze würden wir so viele scharfsinnige Bemerkungen der Mendelssohne, Platner, Eberharde, Tetens, Tiedemann, über das Ganze oder über einzelne Theile der Systeme ihrer philosophischen Vorgänger der alten und der neuern Zeit rechnen: als wodurch der Geist des Nachdenkens angeregt, die Erkenntniß der Wahrheit oder wenigstens des Grades ihrer Gewißheit oder Ungewißheit, durch Zusammenstellung verschiedener und oft schnur-stracks entgegen-gesetzter Systeme gefördert, und, im Ganzen, jener heilsame, bescheidene Dogmatismus und weise Skeptizismus hervorgebracht ward, der, wenn er gleich nicht auf durchaus-festen und unangreifbaren Prinzipien beruhete (welches er, wenn philosophische Wahrheiten demonstrabel seyn sollen, allerdings müßte), dennoch die ächte Form des Denkens für den Philosophen ist, und ihn gewissermaßen allein zwischen den gefährlichen Klippen der Systemsucht von der einen, der gänzlichen Wegwerfung alles bisher Erkannten von der andern Seite, glücklich hindurch führt, und (was das Wichtigste ist) ihm an der Erfahrung einen sichern und untrüglichern Wegweiser zeigt, als an der Spekulazion! An die Spitze dieser Berichtiger metaphysischer Begriffe würden wir den berühmten Lambert stellen: nächst ihm (die Herren Kantianer erlauben doch einen vergessnen Namen in Erinnerung zu bringen?) Tetens mit seinem Werk über die Entwickelung der menschlichen Natur. Des letztern Werk, obgleich an Schönheit des Vortrags und Begriffszergliederungsgabe hinter dem Lockischen über den menschlichen Verstand, dürfte dennoch durch eigenthümliche Klarheit der Dikzion, durch Vermeidung aller scholastischen Terminologie, und durch einzelne originelle

Ansichten, das einzige seyn, was wir den stolzen Britten in dieser Art entgegenstellen können.

Ein würdiges Gegenstück zu dem Tetenschen Werk hat uns die kritische Philosophie in der „Grundlage zu einer Wissenschaftslehre des Herrn Prof. Fichte" geliefert: ein Werk, welches, wenn sein Verfasser auch nicht *ganz* das Ziel erreicht hätte, welches er sich vorsteckte, als worüber man erst nach künftigen Prüfungen den Ausspruch thun kann, dennoch durch den darin herrschenden Geist des Tiefsinns ein Denkmahl des ächtphilosophischen Genies des Herrn Fichte ist. Zweifelhaft, ob es Schwürigkeit des Gegenstandes, ob es Eilfertigkeit des Schriftstellers war, worüber er, der sein Talent eines glücklichen Ausdrucks durch manche andre schätzbare Schrift hinlänglich bewiesen hat, grade in diesem Werk hier, dort fast zu sehr sich in Dunkelheit verhüllet, wird der Leser dem *Verfasser der Elementar-philosophie* in Rücksicht der Eleganz der Form und des Ausdrucks die Palme reichen.

Von Lambert's Verdiensten und seiner Berichtigung einzelner metaphysischen Begriffe insbesondere zu reden, scheint mir überflüßig, indem jeder Kenner an diesen Namen nur erinnert werden darf. Denn was und wieviel ein jeder unserer guten Denker für Metaphysik und Philosophie geleistet, kann und will ich hier nicht weitläuftig zergliedern. Ein August Eberhard (also nicht der als Schriftsteller bekannte Prof. in Halle) hat ein Werk geschrieben: *Versuch einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie in Deutschland*, (Halle bei Ruff 1794.) Erster Theil — wo man wenigstens einiges, obgleich nur historisches, und auch dieses unvollständig, und selten mit wahrem Geist der Philosophie, zusammengestellt findet.

Nach allem diesem kann man's aber wohl nicht wörtlich der Wahrheit gemäß finden, was Hr. Reinhold in dem ersten seiner Briefe über die Kantische Philosophie von einer gänzlichen Zerrüttung aller Begriffe und Grundsätze der Metaphysik, der Theologie, Moral, Rechtswissenschaft und Geschmackslehre in einem, an's Schauerliche grenzenden, Gemählde sagt, eine Zerrüttung, die der Kantischen Epoche unmittelbar vorhergegangen seyn soll. Kant, selbst Kenner und thätiger Theilnehmer in der philosophischen Litteratur, seit mehr als vier vollen Dezennien, erwähnt dieser gänzlichen Zerrüttung aller Begriffe und Grundsätze der wichtigsten Wissenschaften nirgends auch nur mit einem Worte. Prinzipien- und System-losigkeit, Schwankendes und Unbestimmtes der Begriffe und Grundsätze, Studium der Geschichte der Philosophie statt eigener Bearbeitung derselben, warf er der nach-wolfischen Epoche mit Recht, und wir mit ihm, vor; alles dies aber kann auch mit eben so viel Recht jeder andern Epoche der philosophischen Litteratur vorgeworfen werden, wo (und vielleicht nur zum Vortheil des Selbstdenkens) kein Glaube an ein bestimmtes System galt. Allein wenn durch das Humische Problem wirklich alle Gründe der genannten Wissenschaften erschüttert waren (wie dieß, außer dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft, niemand ahndete, niemand — weil nur Kant's tiefgreifender Scharfsinn allein dieß ahnden konnte, und weil das Humische Problem, um diese Ahndung in ihm hervorzubringen, erst in Kant's Geist gemodelt werden mußte) so fuhren alle Philosophen der berühmtesten Nazionen Europens fort, ein jeder sein einzelnes Gebäudchen von Wissenschaft ruhig zu bewohnen, — entweder überzeugt, daß das, was daran baufällig

war, durch kein Nachdenken und keine Syllogismen in bessern Stand gesetzt werden könnte, oder auch überzeugt, daß man vor der Hand eben so sicher darin wohnen könne, als alle Vorfahren darin gewohnt hatten. Wenn Hume, nach dem Ausdruck im Evangelium, der Feind war, der auf dem weiten Gefilde der Philosophie Unkraut unter den Waizen gesäet hatte: so galt es auch hier: „Die Leute schliefen.“ Ja einige dieser Leute wollen, selbst nachdem sie erwacht sind, ihren Augen nicht trauen, um in der Philosophie diesseits der Kantischen Periode nichts, durchaus nichts — als Unkraut zu sehen *). Der Verfasser dieser Abhandlung gehört nicht zu diesen Leuten: er erkennt mit dem Verfasser der Kritik das System- und Prinzipien-lose, Unbestimmte und Schwankende der bisherigen Metaphysik.

Was er aber über das Kantische System selbst glaubt, und aus Gründen glaubt, wird er eben jetzt in dem wichtigsten und wesentlichsten Theil dieser Abhandlung entwickeln, wenn er als den unbestreitbar-wichtigsten und umfassendsten Gewinn der Philosophie seit Leibnitz und Wolf anführt

Fünftens: das kritische Lehrsystem des Herrn Prof. Kant in Königsberg.

Beleuchtung und Würdigung dieses, jeden Denker äußerst interessirenden Systems, wird also von nun an der Gegenstand der Untersuchung seyn.

Da die Kritik der reinen Vernunft das eigentliche Lehrsystem enthält: so werde ich die Grundsätze und

---

*) Der Verf. dieser Abhandlung hält es für überflüssig, hier an die Hochachtung zu erinnern, die er und jeder Deutsche einem Schriftsteller von Reinholds Geist und Geschmack schuldig ist.

Resultate desselben **zuerst darstellen**; dann sie **gegen einige verwandte**, oder **verwandt-scheinende Begriffe**, Grundsätze und Resultate der ältern und der neuern Philosophie, z. B. des Plato, Aristoteles und des Sextus Empirikus unter den Alten, des Leibnitz (besonders seines Buchs Nouveaux essays sur l'entendement humain) unter den Neuern **halten**; dann **einzelne Schwierigkeiten erläutern**, und wichtige Einwürfe der wichtigsten Gegner (deren es unter der zahllosen Menge bewundernswürdig wenige giebt) beantworten, so viel sich davon beantworten lassen; **dann endlich meine eigene prüfenden Bemerkungen hinzufügen**. Die Kritik der praktischen Vernunft, die Religion in den Grenzen der Vernunft, und die Kritik der Urtheilskraft, werden wir, obgleich unvergleichbar kürzer, dennoch nicht weniger strenge und unbefangen darstellen, erläutern und prüfen, und so — unsere Uebersicht und Prüfung des kritischen Systems enden.

Wir geben also zuvörderst eine

Darstellung des kritischen Systems nach seiner Grundlage.

Ich gestehe, daß ich hier auf ein wesentliches (vielleicht das wesentlichste Verdienst, mit welchem ich diese Abhandlung aussteuern konnte) Verzicht thun muß. Das Kantische System, fast ohne alle ihm eigenthümliche metaphysisch-technische Terminologie, in einem gedrängten Abriß, und dennoch präzis und faßlich, dargestellt — machte eine Anzahl Bogen aus, die, wie ich am Ende der Abhandlung gewahr ward, dieselbe weit über die Grenzen eines Buchs hinaus anschwellte. Eine unsägliche Mühe hatte mir diese Arbeit gekostet! Ich opfere sie auf: und setze eine Darstellung der

Grundlage des kritischen Systems, wie der gewöhnlichen Terminologie her, die, bei allen übrigen Nachtheilen, wenigstens der Kürze günstig ist. Denn nach allem achte ich eine durchaus bestimmte, vollständige, und dennoch faßliche Uebersicht des kritischen Systems für so wichtig und zugleich für so schwierig, daß eine erlauchte Akademie darauf allein einen Preis hätte setzen können. Der Abriß, den Herr Hofpr. Schulze in Königsberg von der Kritik der reinen Vernunft geliefert (denn seine Erläuterungen; (Hartung in Königsberg 1791) sind nichts anders als Abriß), hat unter den zahllosen Versuchen ähnlicher Art, die nachher erschienen, ein in seiner Gattung einziges Verdienst *); und ich pflege auf dies Werkchen das anzuwenden, was Cicero von den Kommentarien des Julius Cäsar über den Gallischen Krieg sagt: Ita scripti sunt hi commentarii, ut eadem scriptuo non praebita, sed praerepta laus sit. Zuweilen werde ich, (aus Nothwendigkeit, zwölf Bogen in zwei zusammen zudrängen,) mich seiner Worte bedienen. Zugleich werde ich (wovon ich nicht weiß, ob es schon häufig geschehen?) einige Ideen des kritischen Systems insbesondere ausheben, und ihre alleingreifende Wichtigkeit für Logik, philosophische Sprachkunde, Psychologie und Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes zeigen und durch Beispiele darstellen. Selbst die so sehr verkürzte Darstellung gewährt mir eben das hohe Vergnügen, womit ich in meinen frühern Lebensjahren schöne

---

*) Die Compendien der Herren Schmiedt, Jakob, und einiger andern, so wie insbesondere auch die Beckischen haben, sehr schätzbar an sich, zur Verbreitung der kritischen Philosophie, ohne Zweifel nicht wenig beigetragen.

und große Stellen großer Schriftsteller wiederholentlich abzuschreiben pflegte. Denn eines der reinsten Geistesvergnügen ist es, das in seiner Grundlage feinste und tief durchdachteste, in seinen Schluß-folgerungen fein gewebteste, in seiner ganzen Haltung bewunderungswürdigste aller Systeme (denn das ist das Kantische) als ein geründetes Ganze zu überschauen.

Eben so kann auch der große und wesentliche Gewinn für Philosophie aus dem System des Königsberger-Weltweisen nur durch eine treue Darstellung — wenigstens der Hauptsätze dieses Systems — am einleuchtendsten erhellen. Der aristotelische Kommentator Philopon, der so eben, obgleich in anderer Absicht, auf meinem Pulte liegt, sagt am Anfange seiner Erläuterungen über des Stagyriten Werk von der Seele: daß die neu-platonische Philosophen, um ohne Hülfe der Sinne und der Phantasie zu denken, sich einer gewissen Lebensordnung und Diätherik bedienten, welche sie καθαρτικον, (Reinigungemittel) nannten. Ich wünschte, daß es ein solches Katharktikon gäbe für alle die, die an die Lesung, d. h. an das Studium des tiefsinnigsten aller philosophischen Werke, der Kr. d. r. Vernunft, gehen. Leider, weiß ich keins! Klarheit und Darstellung sey unser Katharktikon, indem wir jetzt den Grundstoff des kritischen Systems durchschauen wollen.

Alle Urtheile (denn Erkenntniß ist Urtheil) sind auf zweierlei Art möglich. Entweder ist das Prädikat schon im Begriffe des Subjekts enthalten, oder es liegt ganz außer dem Begriff des Subjekts. Die Urtheile der erstern Gattung nennt der Verfasser der Kritik analytische, (zergliedernde) die von der zweiten — synthetische (erweiternde).

Da in den analytischen Sätzen das Prädikat nichts weiter aussagt, als was schon im Subjekt enthalten ist: so geschieht die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt bloß durch den Satz des Widerspruchs, die Begriffe, die der Satz enthält, mögen empirisch seyn oder nicht.

Die Möglichkeit synthetischer Sätze a posteriori ist gleichfalls offenbar. Denn hier wird die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch die Erfahrung gegeben, z. B. in dem Satz, daß einige Körper elektrisch sind, wird das Prädikat der Elektrizität mit dem Begriff des Körpers durch die Erfahrung, durch unmittelbaren Sinnen-eindruck, verknüpft. Wie aber sind nun synthetische Sätze a priori möglich? Denn in so fern sie synthetische Sätze sind: so ist hier das Prädikat nicht im Begriff des Subjekts enthalten; es kann also auch jenes nicht aus diesem durch den Satz des Widerspruchs abgeleitet werden: und in so fern sie Sätze a priori sind, so kann die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt auch nicht von der Erfahrung abhängen; z. B. in dem Satz: „alles was geschieht, hat seine Ursache“ ist der Begriff der Ursach, als das Prädikat, gar nicht in dem Begriff des Subjekts dessen, was geschieht, enthalten, und kann auf keine Weise durch bloße Zergliederung dieses Begriffs, mit welchem er in diesen Satz verbunden und nothwendig verbunden wird, abgeleitet werden. Denn alles, was geschieht, könnte ja auch so geschehen, daß überall keine Regel, kein gewisses und festes Gesetz, nach welchem es erfolgt, Statt fände. (Denn der Begriff der Ursache deutet nichts anders, als eine gewisse Regel, ein gewisses unwandelbares Gesetz an, wornach etwas erfolgt.)

Da aber dieser Satz nicht nur synthetisch, sondern auch ein Vorerfahrungssatz, d. h. a priori ist: so kann man sich bei demselben auch nicht auf die Erfahrung berufen. Denn welcher Mensch hat alles erfahren, kann alles erfahren, was ge

schieht, um zu wissen, daß alles nach einer nothwendigen Regel, nach einem unwandelbaren Gesetz (hier der Ursach und Wirkung) erfolgen muß. Der Satz, so wie er da ausgesaget wird, gilt als allgemein, nothwendig, unbedingt, zu aller Zeit, unter allen Umständen. Denn, nehmet an, irgend etwas, das geschieht, geschähe nicht nach dieser Regel: so würdet ihr sagen: es ist unmöglich, meine Vernunft steht hier still, sie ist nicht fähig, hier ihr anordnendes, denkendes, urtheilendes Vermögen auszuüben. Die wirkliche Ursache des Geschehenen mag mir unbegreiflich, unerreichbar seyn, aber eine Ursache überhaupt muß dabei Statt finden. So — dieser Grundsatz der Philosophie; so — alle und jede Lehrsätze der Mathematik. Es fragt sich also hier: wie kömmt der Verstand dazu, dem Begriff dessen was geschieht, den ganz fremden, gar nicht in ihm enthaltenen, einer Ursache anzufügen, und den letztern ihm sogar als immer-geltend, als nothwendig und unbedingt, beizulegen? Allein eben auf solchen synthetischen Sätzen a priori beruhen alle unsere reinen Vernunfterkenntnisse.

Hier dringet sich uns also unabweislich die Frage auf: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Vor der Beantwortung und Entscheidung dieser Frage können wir keinen synthetischen Satz als a priori, als nothwendig, als unbedingt und allgemein-gültig aussagen. Da nun die eigentlich metaphysischen Sätze insgesammt synthetisch und zugleich von der Art sind, daß sie sogar jenseits aller möglichen Erfahrung hinausliegen, z. B. es ist ein Gott, die Seele ist einfach, sie ist unsterblich, mithin durch ihre Natur nicht Vor- sondern gewissermaßen Außer-erfahrungserkenntnisse sind: so entsteht hier die Frage: Wie ist Metaphysik möglich? welches mit andern Worten so viel heißt: Wie ist eine Wissenschaft möglich, bestehend aus Sätzen und Urtheilen über Dinge jenseits aller Erfahrung, aus Sätzen und Urtheilen, die wir als nothwendig, als

unbedingt und allgemein gültig aussagen? Da wir aber in dem Besitz nicht bloß dieser, in dem engsten Sinne des Worts, metaphysisch-genannten, synthetischen Sätze a priori sind (oder vielmehr, wie wir nachher beweisen werden, uns glauben) sondern auch überdem eine der wichtigsten, ausgebreitetsten und gemeinnützigsten aller menschlichen Wissenschaften, die Mathematik, auf lauter synthetischen Sätzen a priori erbauet ist (denn in jedem mathematischen Theorem gehen wir über den gegebenen Begriff z. B. eines Triangels, Cirkels u. s. w. hinaus, und prädiziren von demselben etwas, was nicht in ihm enthalten ist, z. B. von dem rechtwinklichten Triangel, daß er die Hälfte des Quadrats ist, welches mit ihm einerlei Höhe und einerlei Grundlinie hat; von der Kugel, daß sie zwei Drittel eines Cylinders hat, bei welchem das nämliche Verhältniß der Höhe und der Basis eintritt). Da ferner die höhere Naturwissenschaft aus lauter synthetischen Sätzen a priori besteht, z. B. daß alle uns erkennbare Dinge, sowohl extensiv als intensiv betrachtet, stetige Größen sind; daß in allen Dingen etwas Beharrliches Statt findet u. d. gl.: so befaßt die obenerwähnte wichtige Frage: Wie synthetische Sätze a priori möglich sind? zu gleicher Zeit folgende drei:

Wie ist reine Mathematik möglich?
Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
Wie ist Metaphysik möglich?

Fragen, deren Beantwortung den wesentlichen Inhalt der Kritik ausmachen, und die mit der Erörterung der obenerwähnten Hauptmomente innigst zusammenhangen. Da die im engsten Verstande metaphysisch-genannten Fragen über das Gebiet der Erfahrung hinausliegen, und keiner Anschauung oder Darstellung in derselben fähig sind: reine Mathematik und reine Naturwissenschaft aber wirkliche, allgemein anerkannte und gebrauchte Wissenschaften sind, wo also die synthetischen Sätze a priori, aus welchen sie bestehen, sich gleichsam durch unableugbare Thatsachen

sachen realisiren, oder vielmehr selbst diese Thatsachen sind, und sich der Vernunft zur Beschauung und Beurtheilung darstellen: so würden, auch wenn iemand die Möglichkeit der Metaphysik gerade zu wegleugnen wollte, als einer Wissenschaft von Dingen, die ienseits des Bezirks aller menschlichen Erkennbarkeit liegen, dennoch die beiden andern Fragen über die Möglichkeit der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft übrig bleiben, und eine tiefe Analytik unsers Denkvermögens erfordern, in dessen ursprünglicher Einrichtung der Forscher hier allein die Aufschlüsse finden kann. Denn wo anders will er diese Aufschlüsse suchen oder zu finden hoffen? In der Erfahrung? Aber es sind nothwendige, allgemein gültige, und eben dadurch von aller Erfahrung unabhängige Sätze und Erkenntnisse, mit denen er es hier zu thun hat. In der Entwickelungsgeschichte unsers Geistes auf dem Wege menschlicher Ausbildung? Aber diese setzet selbst schon die ursprüngliche Einrichtung des Denkvermögens voraus, dessen Entwickelung sie darstellt. So — würde man z. B. nur alsdann eine durchaus wahre und gründliche Lebensgeschichte eines Menschen schreiben können, wenn man den intensiven und extensiven Grad seiner physischen, intellektuellen und moralischen Anlagen, seine gesammte geistige Organisation mit allen ihren Triebfedern und ihrem verwickelten, geheimniß vollen Spiel in und durch einander, gleichsam vor sehenden Augen hätte, und dann die wirklichen Thatsachen seiner Geschichte an diese ursprüngliche Anlagen halten könnte. Dies ist keinem Geschichtschreiber in Rücksicht des menschlichen Charakters, ist vielleicht dem scharfsinnigsten Individuum in Rücksicht seiner selbst, nicht möglich. Ob es dem Philosophen möglich seyn sollte, die ursprüngliche Einrichtung unsers Denkvermögens, also den Gedanken nach seinen Bestandtheilen, vor aller Erfahrung, zu erforschen? Vielleicht. Wenigstens operirt unsre Vernunft minder versteckt, minder zusammengesetzt, als der menschliche Wille, dessen Handlungsweise

so oft dem Handelnden selbst unbestimmbar und jenseits seiner eigenen Berechnung liegt. Der Verf. der Kritik hat's gewagt, die **Möglichkeit des Gedankens vor aller Erfahrung** — zu erforschen *)! Neu und einzig, wie dieß Unternehmen war, hat er es auch auf eine durchaus einzige, ihm allein eigenthümliche Art ausgeführt.

Die Kritik der reinen Vernunft nun, in welcher er dies gethan, zerfällt in zwei **Hauptabschnitte**, deren **erster** die **Zergliederung des menschlichen Denkvermögens zum Gegenstande hat**; der **andre aber die auf dieser Zergliederung beruhende Auflösung der obigen drei Fragen mit ihrer folge-reichen Anwendung auf alle damit zusammenhangende Erkenntnisse**. Diese Zergliederung aber ist gar nicht eine Entwickelungs- und gleichsam-Erzeugungsgeschichte unsrer Begriffe; sondern die Auseinanderlegung der wesentlichen und ursprünglichen Bestandtheile unsers Denkvermögens selbst. Locke in seinem oft schon genannten Versuch über den menschlichen Verstand hat zu der Entwickelungsgeschichte unserer Begriffe die vortrefflichsten Materialien geliefert. Aber der **Engländer** hat gleichsam **nur dargethan, wie es geschieht, daß wir nach und nach die Dinge mit unsern Augen sehen, wie vielfach die übrigen Sinne und die Seele selbst bei diesem Geschäfte unsrer Seh-organe mitwirken, wie wir allmählich und allmählich von den gröbern Umrissen der Dinge zu den feinern und feinern Unterscheidungen und**

---

*) Das heißt, Inhalt und Werth und Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu bestimmen: denn bei der Erörterung des Wesens und der Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung wird offenbar Erfahrung, als gegeben, d. h. als Thatsache vorausgesetzt: welches auch in der Kritik der reinen Vernunft durchgängig der Fall ist.

Nüanzen derselben fortgehen." Kant aber, in der Kritik der reinen Vernunft, zergliedert das sehende Auge (die erkennende Vernunft, das Denkvermögen) selbst, zeigt uns die Nerven, die Säfte, aus welchen es besteht, zeigt uns die Verschlingung, die Fortpflanzung dieser Nerven, die Mischung dieser Säfte, stellet uns gleichsam als Zuschauer vor unser eigenes Auge hin, und lehrt uns das Geheimniß-volle Spiel in der Abspiegelung der äußern Gegenstände auf demselben. Wir sehen hier nicht, wie in dem Lockischen Werke, den schon Daseienden, schon ausgeschaffenen Gedanken nur sich mehr entwikkeln, nur gleichsam größer an Gehalt, und vollständiger an Umfang werden: wir belauschen vielmehr den noch ungebornen in den ersten und ursprünglichsten Samentheilchen seines Wesens; wir sehen ihn aus diesen ursprünglichsten Samentheilchen sich zusammenbilden, wir sehen ihn werden.

Aber leistete uns dieß nicht bis dahin die Logik? Die Logik, damit wir bei dem Gleichniß bleiben, bestimmt und erörtert nur die Gesetze des Sehens: durch die Eintheilungen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, durch ihre praktische Regeln zur Erforschung der Wahrheit, zur Berichtigung des Sinnentruges u. s. w.: sie zeigt uns nichts anders, als gleichsam nur die verschiedenen Standpunkte, die wir nehmen, die Richtungen, nach welchen wir hinschauen, die Stralen-brechung, die wir, um die wirkliche Größe und Gestalt des Gegenstandes zu beobachten, verhüten müssen; sie ist die Optik, nicht die Anatomie unsers geistigen Auges. Oder nach dem zweiten Gleichniß von der Geburt des Gedankens — sie läßt den Gedanken nicht erst werden, sondern sie zeigt uns den schon gewordenen in seinen verschiedenen, nothwendigen, allein-möglichen Modifikazionen. Die Psychologie? erhob sich mit aller Feinheit

der Zergliederung, die man in den Werken eines Home, Burke, Mendelsohn, Garve, Eberhard so oft bewundern muß, nie über das Ziel des Locke hinaus — betrachtete immer nur den gewordenen, nicht den werdenden Gedanken, zergliederte gewisse Aeusserungen des Denkvermögens, z. B. Gefühl, Leidenschaft, Einbildungskraft, nie aber Wesen und Natur des gesammten Denkvermögens selbst. Die Metaphysik endlich? ging nie über gewisse allgemeine, Prinzipien-los angenommene, Säze des Denkens hinaus, und tappte gleichsam um Resultate herum, von deren Vollzähligkeit sie sich nicht versicherte, deren Grund oder Ungrund sie nicht geprüft hatte: denn jenes und dieses konnte sie nicht thun, ohne vorhergegangene vollständige Kritik des Denkvermögens, und eben diese wird in der Kritik der reinen Vernunft geliefert. Selbst alle noch so wichtigen Resultate für die Metaphysik, für Theologie, Moral und Aesthetik abgerechnet, bleibt daher die Kantische Kritik, eben durch die zuerst versuchte Zergliederung des Wesens und der Natur des gesammten Denkvermögens ein philosophisches Wagstück von der eigenthümlichsten Art, und würde, auch darum allein schon, auf die ernsthafteste Prüfung jedes Denkers Anspruch machen. Die ungewöhnliche, an's Scholastische grenzende Feinheit, und man möchte sagen, Spizfündigkeit (wenn dieß Wort einen edlern Sinn hätte) der Untersuchungen, so wie die technologische Sprache der Kritik der reinen Vernunft und die Unpopularität des gesammten kritischen Systems, ist hinlänglich gerechtfertiget durch das Tiefliegende, das „ἕν διὰ δυοῖν" der zu untersuchenden Gegenstände selbst: es sind, wie der Kanzler Bako sich einmal ausdrückt, summi apices rerum naturae, non nisi summo ingenii acumine pervestigandi. Mendelsohn in der dritten Vorlesung seiner Morgenstunden sagt: „Hier sezen wir die Leiter der Untersuchung ab, und klimmen nicht höher." Aber da, wo Mendelsohn die Leiter absezte, da band der Verf. d. Kr. eine

neue an, und klemm auf dieser bis zur letzten Stufe. Wer daher in Kant's Werk nicht alles durchdringen kann, sollte, statt über Verworrenheit der Begriffe in dem Werk zu klagen, von der Kritik d. r. Vernunft, wie Sokrates von den Werken des Heraklit, sagen: was ich verstehe, ist vortrefflich; ich hoffe, das Uebrige wirds auch seyn. Denn freilich hier gilts „Schwimmen" und bis auf den Grund untertauchen."

Diese Zergliederung der wesentlichen Bestandtheile unsers Denkvermögens ist also zuvörderst unser Augenmerk:

Sinnlichkeit und Verstand sind die Urquellen aller unserer Erkenntniß. Durch die erstere werden uns Gegenstände gegeben, d. h. zur Anschauung vorgelegt; durch den zweiten werden sie gedacht, d. h. in das Bewußtseyn unsrer vernünftigen Natur aufgenommen. Die Sinnlichkeit heißt die Fähigkeit oder Receptivität, Vorstellungen zu erhalten durch die Art, wie wir von den Sinnen affizirt werden, oder wie die äußern Gegenstände sich in unserm denkenden Selbst abspiegeln. Daher liefert uns die Sinnlichkeit Anschauungen, d. h. Vorstellungen *), die sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehen (das also, was wir am unmittelbarsten erkennen, heißt uns Anschauung: so wie ich z. E. von dem Gegenstande, zwischen welchem und meinem Auge kein die Sehkraft hindernder Gegenstand ist, sage, daß ich ihn anschaue.) Der Verstand dagegen heißt das Vermögen zu denken, d. h. die sinnlich-angeschauten Vorstellungen in unser vernünftiges Bewußtseyn aufzunehmen. Dieser liefert uns also Begriffe, d. h. Vorstellungen von Vorstellungen, oder welches einerlei ist, solche Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand bloß mittelbar, durch Hülfe anderer Vorstellungen beziehen (Begriffe

*) Vorstellung ist uns hier der oberste Gattungsbegriff alles Gedachten, und befaßt daher Anschauungen, Begriffe, ja zuweilen auch Urtheile und Schlüsse, als das aus Anschauungen und Begriffen zusammengesetzte.

heißen sie deswegen, weil ich darin gleichsam etwas zusammengreife, und jene einzelne Anschauungen in etwas allgemeines zusammenfasse.)

Laßt uns nun versuchen, die letzten Substrate aller Anschauungen und aller Begriffe, — also die Ur-anschauungen der Sinnlichkeit, und die Urbegriffe des Verstandes, d. h. diejenigen Vorstellungen, die allen möglichen Anschauungen und Begriffen unsers denkenden Wesens zum Grunde liegen, und denselben nothwendig beigemischt sind, aus der ungeheuren Masse der einzelnen Vorstellungen abzusondern und zu entwickeln. Die Uranschauungen der Sinnlichkeit handelt Kant in der so genannten transcendentalen Aesthetik (Sinnlichkeitslehre) ab. Eben die Untersuchungen über das, aller Erfahrung nicht bloß vorhergehende, sondern auch die Erfahrung selbst, (die nichts anders, als die praktische Anwendung des Denkvermögens ist) möglich-machende, heißt ihm transcendental.

Wenn wir uns in unsern Vorstellungen alles besondere wegdenken, so bleiben uns Raum und Zeit gleichsam als die Substrate alles Denkbaren übrig: Der Raum als die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, oder als die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter welcher uns allein äußere Anschauungen möglich sind. Die Zeit, als die Form des innern Sinnes, d. h. des Anschauens unserer Selbst und unsers innern Zustandes, und dadurch zugleich die formale Bedingung aller Erscheinungen; denn alles Denkbare ist entweder Gegenstand außer uns, oder Veränderung in unserm Gemüth. Alle andere zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe, außer Raum und Zeit, z. B. Bewegung, Veränderung, Möglichkeit, Wirklichkeit, schließen entweder Raum und Zeit zugleich oder wenigstens die Zeit in sich. Daher denn auch überall nicht mehr als diese zwei Formen der Sinnlichkeit, statt finden können. Der Grund nun, warum alle unsere Anschauungen und mit ihnen alles für uns Denkbare, gerade an diese beiden For-

men gebunden sind, muß in der Art der Empfänglichkeit (Receptivität) unsers Vorstellungsvermögens und seiner eigenthümlichen Natur, von den Gegenständen affizirt zu werden, d. h. also in der ursprünglichen Einrichtung unsrer Sinnlichkeit selbst, liegen. Also sind Raum und Zeit reine Anschauungen unsers denkenden Subjekts, die schon vor aller wirklichen Erfahrung (a priori) sich in der ursprünglichen Einrichtung unsrer Sinnlichkeit vorfinden, und allen unsern Vorstellungen, als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit, zum Grunde liegen. Eben hieraus aber ist auch klar, wie es Anschauungen a priori, — also vor aller wirklichen Anschauung durch die Sinne, geben kann. Denn da Anschauung eine Vorstellung ist, die unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhangt, so scheint es unmöglich, a priori ursprünglich anzuschauen: indem die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, auf den sie sich bezöge, statt finden müßte, und also nicht Anschauung seyn könnte.

Wenn demnach unsre Anschauung von der Art seyn müßte, daß sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich, also ausser uns sind; so würde Anschauung a priori überall unmöglich seyn. Denn was in dem Gegenstande an sich enthalten sey, kann ich nur dann wissen, wann er mir gegenwärtig und gegeben ist.

Mithin ist es nur auf eine Art möglich, daß die Anschauung der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniß a priori statt finde: Wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die, eben als solche, in dem denkenden Subjekt allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, durch welche dasselbe von den Gegenständen affizirt wird. Und diese wirklichen Gegenstände, in so fern sie durch ihren Abdruck in der Seele Vorstellungen bilden, werden nur dadurch Vorstellungen in dem denkenden Subjekt, daß sich ihr Abdruck von außen in dieser Form von innen modelt.

Hieraus folgt aber auch zugleich, daß Sätze, die diese Form der sinnlichen Anschauungen betreffen, nur von Gegenständen der Sinne möglich und gültig seyn werden, z. B. alle Lehrsätze der reinen Mathematik, und eben so, — daß Anschauungen, die a priori möglich sind, niemals andre Dinge als Gegenstände unsrer Sinne, betreffen können.

Deßwegen sind auch z. B. die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie, die also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände bezogen werden könnten, sondern sie gelten nothwendiger Weise vom Raum und also auch von allem, was den Gesetzen dieser Form der Anschauung der äußern Dinge gemäß, in denselben enthalten ist. Denn der Raum selbst ist nichts anders, als die Form aller äußern Erscheinungen, unter welcher uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form (den Raum) die Geometrie zum Grunde legt, ist der Grund, worauf die Möglichkeit äußerer Erscheinungen beruht; diese können also auch nie etwas anders enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Eben so machen vier mal vier wirkliche Thaler, die ich auf den Tisch lege, sechszehn, so wie ich dieß Resultat schon, vor der wirklichen Anschauung auf dem Tisch, aus dem Gesetz der Dekadik herausbrachte. Denn die Thaler auf dem Tische und die Zahlen in dem Einmaleins, unterwerf' ich Einem und dem nämlichen Gesetz der Dekadik. Und da ich bei den wirklichen Thalern von aller Qualität derselben abstrahire, so sind sie mir auch bei jener Berechnung nichts mehr und nichts weniger, als abstrakte Zahlen. Auf gleiche Art verhält es sich also auch mit den Figuren der Geometrie und ihrer Anwendung auf die wirklichen Gegenstände. Die wirklichen Gegenstände sind mir, mathematisch betrachtet, und nach den Theoremen von Linien, Flächen und Körpern angesehen, nichts mehr als Linien, Flächen und Kör-

per in abstracto, und müssen daher auch allen Regeln und Gesetzen der letztern unterworfen seyn.

Ganz anders wär's, wenn die Sinne die Objekte vorstellen müßten, wie sie an sich selbst sind. Denn alsdann würde aus der Vorstellung vom Raum, die der Geometer a priori mit allen Eigenschaften desselben zum Grunde liegt, noch gar nicht folgen, daß alles dieses, sammt allem was daraus gefolgert wird, sich auch grade so in der Natur verhalten müsse. Denn warum müßten Dinge an sich nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen? Ist aber, wie wir annehmen, dieses Bild oder vielmehr diese formale Anschauung die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit, vermittelst deren allein uns Gegenstände gegeben werden; und stellet diese Sinnlichkeit nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vor, so ist ganz leicht zu begreifen und zugleich unwidersprechlich bewiesen, daß alle Gegenstände unserer Sinnenwelt mit den Sätzen der Geometrie nothwendig und nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen: indem die Sinnlichkeit durch ihre Form äusserer Anschauung (den Raum) womit sich die Geometrie beschäftigt, jene Gegenstände, als bloße Erscheinungen, selbst allererst möglich macht. So hätten wir dann also die erste der aufgeworfenen Fragen beantwortet: Wie ist reine Mathematik möglich?

Wir gehen nun weiter zu der transcendentalen Logik, welche, so wie die transcendentale Aesthetik die Urformen der Sinnlichkeit, also die

Urbegriffe des Verstandes

abhandelt. Da alle Begriffe des Verstandes nicht anders sind, als Prädikate zu möglichen Urtheilen: so muß es eben so viel reine Verstandesbegriffe geben, als es verschiedene Arten von Urtheilen giebt. Letztere lehrt uns schon die Logik.

Die Urtheile sind nämlich:

1) der Quantität nach: allgemeine, besondere, einzelne.
2) Der Qualität nach: bejahende, verneinende, unendliche.
3) Der Relazion nach: kategorische, hypothetische, disjunktive.
4) Der Modalität nach: problematische, assertorische, apodiktische.

Diese Eintheilung ist aus der allgemeinen Logik, nur mit einiger Abänderung (die Ursachen dieser Abänderung S. Kritik d. Vernunft p. 71. 76.) entlehnt, und Kant hat sie (was freilich gegen die Idee eines vollständigen Systems der reinen Begriffe zu laufen scheint) unbewiesen und ohne Deduktion, angenommen. Dieser Verschiedenheit unserer Urtheilsarten gemäß, liefert nun der Verf. alle reine Verstandesbegriffe, die er mit Aristoteles „Kategorien" nennt, in einer Tafel, deren vollständiges Verzeichniß der Leser in der Kritik der Vernunft, so wie in jedem Compendium des Kantischen Systems, gefälligst nachlesen kann *).

Ich hatte mich oben anheischig gemacht, einige der wichtigsten und fruchtbarsten Ideen auszuheben, und zu zeigen, in welchen Wissenschaften, und wie sie gebraucht und angewendet werden könnten. Ich bemerke also

*) Sehr wesentlich kann ich den Vorwurf nicht finden, den die Herren Reinhold und Maimon dem Verf. der Kritik wegen der ohne Deduktion aufgestellten Kategorientafel machen. Kant setzet bei allen seinen transc. Untersuchungen Erfahrung als gegeben voraus: er könnte also hier vielleicht sagen: die Erfahrung zeigt mir in ihrem ganzen Umfange, den die Logik, in dieser Rücksicht, sehr genau ausgemessen, nicht mehr als vier Kategorien auf: (so wie nicht mehr als zwei Formen der Anschauung.) Hiermit will ich indessen den rühmlichen Scharfsinn nicht verschwendet sagen, den die Herren Reinhold, Maimon und Fichte, vorzüglich aber der letztere, auf die Deduktion der Kategorien verwandten.

Zuvörderst: Die Kategorienlehre ist äußerst wichtig für die Logik zur Analytik ihrer Begriffe, so wie zur Begründung und Vervollständigung ihrer Prinzipien: wozu dieselbe denn auch vom Hrn. Maimon in seiner neuen Theorie des Denkens, und sogar von einem erklärten Gegner des Kantischen Systems, vom Hrn. Maas, der sich aber durch andere Schriften als einen scharfsinnigen Denker gezeigt, in seiner Logik, gebraucht worden ist.

Ferner: Nachdem Kant durch seine Kategorien die Ur-begriffe des menschlichen Geistes, auf welchen alles Denken, und das zum Denken unentbehrliche Abstrahiren beruht, prinzipienmäßig und vollständig aufgestellet: so 'st nun noch übrig, aber, wie er selbst richtig sagt, nicht schwer, ein vollständiges und gleichsam raisonnirtes (prinzipienmäßiges) Verzeichniß aller abstrakten Begriffe der Sprache zu liefern. Da nun das große Kunstwerk unsers Geistes, die Sprache, nirgends gleichsam feiner und kunstvoller erscheint, als in der Bildung, Ableitung und allmählichen Verfeinerung der abstrakten Begriffe, wodurch der Geist die Sinnlichkeit gleichsam sublimirt: so entwickelt sich hier die äußerst fruchtbare Idee zu einem Werke, welches überschrieben werden könnte: „Philosophie des Wörterbuchs," in welchem alle ur-sprüngliche und abgeleitete Abstraktionen, prinzipienmäßig und vollständig aufgezählt, auseinander abgeleitet, bis zu den öbersten Quellen der sinnlichen Empfindung und bildlichen Anschauung verfolgt, und den (noch nicht genug erprobten und gesichteten) Wurzelwörtern der Sprache, welche Fulda höchst glücklich aufzustellen versucht hat, angeschlossen werden müßten: woraus sich dann ein philosophisch-kritisches Wörterbuch ergeben würde,

nach welchem die Wörter jeder Sprache nicht bloß für das Gedächtniß, sondern für den Verstand selbst, verzeichnet werden könnten. Ein solches Werk, von einem scharfsinnigen Denker und trefflichen Philologen zugleich bearbeitet, würde eben so neu und original in seiner Art als einer der wichtigsten Beiträge zur Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes und seines bewundernswürdig feinen intellektuellen Mechanismus seyn.

Da also, wie oben gesagt worden, ohne Sinnlichkeit uns kein Gegenstand gegeben, ohne Verstand keiner gedacht werden kann, und mithin Begriffe ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe blind sind: so können die reinen Verstandesbegriffe, so wie die Formen der Sinnlichkeit, bloß auf Gegenstände der Sinnlichkeit, bezogen werden. Wollte man sie auf Dinge an sich selbst, (also abgesondert von den Anschauungen der Sinnlichkeit, und nicht in dieser ihren ursprünglichen Formen vorgestellt) beziehen: so würden sie ganz leere Begriffe ohne allen Gegenstand, mithin ohne objektive Wirklichkeit (Realität) würden ohne allen Inhalt und Bedeutung seyn. Diesem nach kann uns auch von dem, was die Dinge an sich sind, der Verstand eben so wenig, als die Sinnlichkeit lehren; und so wenig wir sagen können, daß die Dinge an sich selbst im Raum und in der Zeit sind: eben so wenig können wir auch sagen, daß die Dinge an sich selbst eine Größe haben, daß sie Substanzen sind, daß sie in Verhältniß der Ursach und Wirkung stehen u. s. w.

Wenn wir die Formen der Sinnlichkeit, (Raum und Zeit) und die Formen des Verstandes, die Kategorien) als die obersten Bedingungen alles Denkens, die Grundbestimmungen oder ursprünglichen Modifikazionen unseres denkenden Subjekts (oder des reinen, von allen besondern Thatsachen ausgeleerten Ichs)

nennen wollen: (indem eben dieses reine Ich alles Denkbare vermittelst des Selbstbewußtseyns auf sich selbst bezieht, als auf den Mittelpunkt, von dem alles Denken ausgeht, und in welchem alles Denken endet): so werden wir sagen: Mit den Formen der Sinnlichkeit und den Formen des Verstandes, als den ursprünglichen Modifikazionen unseres denkenden Subjekts, ist jeder uns erkennbare Gegenstand gleichsam affizirt, das heißt, in jedem Objekt ist (wie wir es da erkennen) etwas von unserm individuell-modifizirten Subjekt, nämlich jene Formen der Anschauung und des Denkens, enthalten. Die Dinge, angeschaut in der Form der Sinnlichkeit, und gedacht durch die reinen Verstandesbegriffe, nennt Kant Erscheinungen (Phaenomena): die Dinge an sich selbst (also abstrahirt und unaffizirt von diesen Modifikationen,) bilden ein von uns unerkanntes und unerkennbares Etwas = X, und dieß nennt Kant — Noumenon. Demnach ist die ganze Natur mit allen ihren Wesen, Kräften, Wirkungen für uns nichts, als Erscheinung; und alle Beobachtungen, Versuche und Schlüsse können uns also nie etwas von den Dingen an sich selbst lehren. Alle unsere Erkenntniß in ihrer möglich-größten Erweiterung ist nur ein Bestreben, den Anschauungs- und Denkformen des intellektuellen Ichs in der Anwendung auf die Natur der Dinge, so wie sie sich unter diesen Formen uns darstellen muß, die möglich-erweitertste Anwendung zu verschaffen.

Die nach den obersten Bedingungen des Denkens zusammengeordneten Erscheinungen bilden also das, was wir Erfahrung nennen: und die Bedingungen des Denkens selbst sind daher nichts anders, als die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung *).

*) Die Zergliederung der ursprünglichen Seelenvermögen, nämlich des Sinns, der Einbildungskraft und des Bewußtseyns,

„Wie können nun aber wirkliche Gegenstände, d. h. Gegenstände, die von unserm denkenden Subjekt unabhängig, und durch dasselbe als solche (und wenn sie ihm auch übrigens ein durchaus unbekanntes Etwas wären) gar nicht gegeben sind, unter reine Verstandesbegriffe subsumirt werden?“ Dieses Problem erörtert der Prof. der Kritik in dem weitläuftigen, höchst schweren und, von dem tiefsinnigen Verf. der Wissenschaftslehre *) höchst glücklich bearbeiteten Abschnitt von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Ich muß mich begnügen, aus diesem Abschnitt auf folgende Bemerkung, die gewissermaßen den Hauptsatz dieser Deduktion ausmacht, den Leser insbesondere aufmerksam zu machen.

Alle Bilder unsrer Einbildungskraft sind eigentlich Schemate, d. h. allgemeine Verfahrungsarten, nach welchen die Einbildungskraft unsre Anschauung, gewissen allgemeinen Begriffen gemäß, bestimmt. So bedeutet der Begriff vom Hunde, vom Menschen, vom Triangel, eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines gewissen Thiers, eines Menschen, eines Triangels allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine besondere Gestalt, die mir die Er-

---

welche zur Möglichkeit der Erfahrungserkenntniß zusammenwirken, und die Erörterung ihres gegenseitigen Geschäftes bei der Handlung des Denkens, — (welche Kant S. . . . . der Kritik liefert, und welche die Theorie des Denkens vervollständiget,) gehört zu den feinsten, für den Logiker, Psychologen und Sprachforscher wichtigsten und fruchtbarsten Abschnitten in der Kritik. Hier sehe der Leser den Gedanken gleichsam werden:

Quod latet arcana non enarrabile fibra. Pers.

Aber der Abschnitt ist zu weitläuftig, um in einer möglichst kürzesten Skizze dieses Systems mitbefaßt zu werden.

*) Vorzüglich originell und tiefgedacht in diesem Werk ist das, was Herr Fichte über die Einbildungskraft und ihr eigenthümliches Geschäft beim Denken vorbringt.

fahrung darbietet, eingeschränkt zu seyn. Daher dann auch nie ein wirkliches Bild in der Erfahrung oder Darstellung dem in der Einbildungskraft angeschauten durchgängig entspricht, indem das wirkliche Bild immer einige Bestimmungen mehr hat, als das in der Einbildungskraft.

Diese Bemerkung ist äusserst wichtig für die psychologische Erörterung des menschlichen Denkvermögens. Wenn es höchst wahrscheinlich ist, daß Mensch und Thier im Grunde einerlei Seelen-vermögen haben; ein Satz, an welchem die scharfsinnigsten Psychologen nie gezweifelt, so würde ich sagen: Thier- und Menschenseele unterscheiden sich von einander nur dadurch, daß die Sinneneindrücke jenen nur Bilder, dem Menschen aber Schemate liefern. Denn eben in diesen Schematen liegt der Grund zu der Bildung allgemeiner Begriffe, die nichts anders sind, als abstrahirte, d. h. — zu Schematen erhobene Bilder. In dieser Möglichkeit der Bildung allgemeiner Begriffe liegt zugleich die Möglichkeit des Bewußtseyns; als welches allgemein als der charakteristische Vorzug des menschlichen Denkvermögens anerkannt ist; und dessen Entstehung und gleichsam Bildungsgeschichte, verbunden mit einigen andern Daten aus der oben-gelieferten Zergliederung des Denkgeschäftes, vermittelst dieser Beobachtung von den Schematen einzig und sehr glücklich erklärt werden kann. Ich merke nur noch dieses an, daß das Selbstbewußtseyn, was vielleicht einige Philosophen nicht zugeben dürften, den Schematismus voraussetzt, und daß jenes erst nach langer Uebung der Seele in diesem, erfolgen kann. Anderswo — mehr hierüber.

Das Resultat der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist folgendes:

Allen unsern Anschauungen und Begriffen muß irgend etwas, anders woher als aus unserm denkenden Subjekt entlehntes, mithin ein in der Zeit Daseyendes oder wirkliches Etwas zum Grunde liegen, und es kann von uns nichts erkannt werden, was nicht als außer unserm denkenden Subjekt existirend, angeschaut wird oder werden kann. Selbst die obersten Bedingungen unserer Anschauungen und unsers Denkens, jene — Zeit und Raum, — diese — die reinen Verstandesbegriffe — werden nur dadurch realisirt und für uns anwendbar, daß es außer unserm denkenden Subjekt Dinge giebt, auf welche wir jene, so wie diese, anwenden, d. h. die, (außer ihrer uns unerkennbaren Natur, als Dinge an sich selbst) so geeignet sind, daß wir sie sinnlich anschauen und nach reinen Verstandesbegriffen denken können.

Nachdem nun der Verfasser die Schemate oder die Bedingungen, vermittelst derer die reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände bezogen werden können, erörtert hat: so geht er zu der Untersuchung aller Grundsätze des reinen Verstandes fort. In Raum und Zeit hatte er die Ur-anschauungen aller vorstellbaren, aller der Sinnlichkeit nur immer zu gebenden Anschauungen, gefunden. In den Kategorien entwickelte er die Urbegriffe des Verstandes, das heißt, diejenigen, auf welche alle unsere Begriffe zurückgeführt werden müssen, ja durch sie, als conditio sine qua non, erst möglich werden.

Nun sucht er die ursprünglichen Grundsätze oder Ur-urtheile, auf welche alle unsere Urtheile zurückgeführt wer-

werden müssen, und durch sie, als Bedingungen, erst möglich werden.

Die Tafel der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes läßt sich nun aus der Tafel der reinen Verstandesbegriffe vollständig verfertigen. Denn da die letztern die allgemeinen Formen aller möglichen synthetischen Urtheile bestimmen: so muß es eben so viele Hauptgattungen von synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes geben, als es Hauptgattungen von reinen Verstandesbegriffen giebt. Mithin sind, nach der Tafel der Kategorien, vier Hauptklassen der synthetischen Grundsätze: nemlich, „der Quantität, Qualität, Modalität und Relazion: deren vollständiges Verzeichniß der Leser gleichfalls in der Kritik der reinen Vernunft, so wie in jedem Compendium dieses Systems, nachlesen mag. So ist der Satz:

Alles, was geschieht, hat seine Ursache. Oder auch dieser:

Alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in Wechselwirkung unter einander: ein synthetischer Satz a priori.

Die demonstrativen Beweise dieser synthetischen Sätze a priori sind zu weitläuftig, um hier ausgeführet zu werden.

Folgendes nur noch als erläuternden Anschluß über das Ganze.

Die Möglichkeit der reinen Verstandesbegriffe sehe ich gar wohl ein, in so fern sie die obersten Bedingungen meines denkenden Ichs (Subjekts) ausmachen, und jeden einzelnen Begriff desselben unter gewisse letzte und höchste Begriffe subsumiren. So gewiß ich selbst da bin, so gewiß ist der Verstandes-Begriff und seine allge-

meinen, auf keinen wirklichen Gegenstand angewandten Bestimmungen, d. h. alles, was in diesem Begriff, als solchem, enthalten ist; denn er gehört mit zu den nothwendigen Bedingungen meines intellektuellen Seins. Die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache oder Substanz u. s. f., sehe ich gar nicht ein. Denn ich erkenne vermöge jenes Begriffs in dem Dinge nichts weiter, als daß es eine gewisse Veränderung in einem andern Dinge hervorbringt. Diese Veränderung, im Verhältniß mit dem sie hervorbringenden Dinge, z. B. die Erwärmung des Steins, im Verhältniß zu dem Sonnenschein, kann ich nach dieser Regel, daß, wenn etwas gegeben wird, zugleich etwas anders als nothwendige Folge gegeben ist, immer weiter treiben, immer höher und höher subsumiren, dadurch, daß ich die einzelnen Wahrnehmungen an beiden Gegenständen — jener Erkenntnißregel meines denkenden Subjekts gemäß, zergliedere, wo ich dann auch in der Natur finde, daß ich auf der Leiter der Ursachen eine große Strecke hinaufsteigen kann. Wie aber ein Ding überhaupt Ursache eines andern, oder wie ein Ding überhaupt die nothwendige Folge eines andern seyn kann? Wie etwas ist, weil etwas anders ist? Wie überhaupt irgend Etwas seyn kann? begreife ich auf keine Weise.

So klar mir daher Ursache „als Denkform meines denkenden Subjekts“ ist; und so klar sich mir dieser Begriff durch eine gegebene, wirkliche Wahrnehmung meiner Sinne, bestätiget, und, als nicht erträumt, sondern als wirklich und gewiß, vermittelst meines denkenden Subjekts anwendbar auf Objekte, rechtfertiget: so weiß ich doch

nicht, wie ein Ding an sich Ursache seyn kann: und eben so, wie es Substanz seyn, wie es mit andern in Wechselwirkung stehen kann. Gesetzt nun: es gäbe eine allerhöchste Ursache, eine allerhöchste Substanz, ein allerwirklichstes Wesen (ens realissimum), und diese allerhöchste Ursache, diese allerhöchste Substanz, diese allerhöchste Wirklichkeit würde meinem denkenden Subjekt zur Anschauung dargestellt, so wie es nun die gewöhnlichen, durch die Sinne anschaubaren Ursachen, Substanzen, Wirklichkeiten sind, (wofern dies je möglich wäre); so würde ich noch immer fragen: diese allerhöchste Ursache (von der ich wohl einsehe, daß, wenn sie da ist, auch alle andere Ursachen und Wirkungen seyn müssen), worin hat *sie* ihren Grund? Was ist *ihre* Ursache? Diese allerhöchste Substanz — wie ist *sie* Substanz? Diese allerhöchste Wirklichkeit — wie ist *sie* Wirklichkeit? *Offenbar also sind Begriffe*, wie Ursach und Wirkung (mithin *alle oben aufgezählte reine Verstandesbegriffe*) nur oberste Regeln unsers Verstandesgebrauchs in der Erkenntniß der Dinge, oder, wie Kant sich ausdrückt, die *obersten Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrungskenntniß*. Sie dienen nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrungs- oder Sinnenerkenntniß lesen zu können; sie — die reinen Verstandesbegriffe, sind die Elemente, die Buchstaben; die Wahrnehmungen der Sinne aber, (die von den Dingen außer unserm Subjekt den Sinnen aufgeprägte Eindrücke) — zusammengestellt und geordnet, durch jene Buchstaben und nach denselben, — liefert dann unser denkendes Ich in einem großen, gemeinschaftlichen Zusammenhang, *Erfahrungs- oder Sinnenerkenntniß* genannt. —

Hier hätten wir dann also endlich die zweite der oben aufgestellten Fragen beantwortet: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Wir antworten: dadurch, daß alle Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, Raum und Zeit, unter reine Verstandesbegriffe subsumirt, und hiedurch synthetische Säze a priori erzeugt werden, welche die Erscheinungen auf eine nothwendige Art verknüpfen, und eben dadurch ein Natursystem ausmachen, welches aller empirischen Naturerkenntniß zum Grunde liegt, und diese erst möglich macht.

Und so sind dann die synthetischen Grundsäze des reinen Verstandes, so wie wir sie da aufgestellet haben, zugleich die allgemeinen Geseze der Natur, in so fern diese von uns, mit dieser Modifikation der Sinne, mit diesen Regeln des Verstandes, erkannt werden kann; oder, sie sind die Grundsätze der Naturwissenschaft. Demnach können wir sagen: Der Verstand schöpfet seine Geseze a priori nicht aus der Natur; (diese bietet ihm nur Stoff der Anwendung und Anschließung auf jene Denkform des Verstandes, nur Untersätze zu jenen Hauptsätzen, Minoren zu jenen Majoren dar;) sondern er schreibt sie dieser vor; mit andern Worten: er subsumirt die Wahrnehmungen der Natur nach den von ihm und in ihm selbst bestimmten Regeln: er lieset ihr großes Buch (welches nach verschiedenen Sprachen gelesen, dessen wunder-volle Gegenstände nach verschiedenen Formen des Denkens mögen angesehen werden können, ob uns gleich nur Eine, nämlich unsre sinnliche Denkungsart, bekannt ist) in der Sprache, in welcher er allein die Buchstaben und die Worte bilden kann; seine Denkart ist sinnlich; also ist ihm auch alles um ihn

her — ist ihm die ganze Natur sinnlich; und ihre wundervollen Gegenstände tragen für ihn die Gestalt seines eigenen innern Sinnes.

Da steht dann gleichsam das intellektuelle Selbst des Menschen, entkleidet von allem, was Sinnen-eindruck, Beobachtung und Wahrnehmung von außen her ihm einprägen können! Die Anschauungen a priori (Raum und Zeit), die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien), die aus diesen entwickelten synthetischen Grundsätze a priori, bleiben ihm, nachdem er alles fremd-artigen beraubt worden, allein und einzig übrig: und wenn Aristoteles sich die menschliche Seele als eine tabula rasa dachte: so sind diese reinen Anschauungen, diese reinen Begriffe, diese reinen synthetischen Grundsätze, die Grundstriche zu alle dem, was in der Zukunft das bunte Farbenspiel der wunder-vollen wirklichen Natur, auf dieser Tafel abschildern soll. Dieser, so gleichsam nackte, Intellektual-Mensch ist das Schema, die Skizze von demjenigen Menschen, der er durch die wirkliche Entwickelungs-geschichte seines geistigen Wesens einst wirklich seyn soll. So nackt, so rein intellektual, als wir ihn hier sehen, existirt er nirgends, nirgends, (so wie jede Abstraktion nur in unserm Gedanken existirt, wie jedes Schema eines Begriffs nirgends wirklich ist); aber er existirt in allem, was er wirklich anschaut, wirklich denkt, wirklich urtheilt: so wie jedes einzelne Individium einer Gattung das Schema derselben in sich enthält und verwirklichet; so wie jedes ausgemahlte Bild zugleich seine Skizze enthält. Was er wirklich anschauen wird, schaut er nur in und durch die Formen aller Anschauung, Raum und Zeit: alle die Begriffe, die er sammlen

wird, sind nur dadurch Begriffe, daß er sie den Urformen aller Begriffe (den reinen Verstandesbegriffen) einfügt, und besondere und einzelne Begriffe unter diese allgemeinen subsumirt: alle Urtheile, die er bilden wird, sind es nur dadurch, daß seine obersten und allgemeinsten (die synthetischen Grundsätze a priori) ihnen zum Grunde liegen, und daß diese auf jene nothwendig bezogen werden.

Eines der für das Ganze der Philosophie wichtigsten Werke, welches, nach der Kantischen Kritik und zugleich größtentheils nach den in derselben aufgestellten Grundsätzen geschrieben werden könnte, wäre eine pragmatische Entwickelungsgeschichte der menschlichen Begriffe und Gefühle. (Die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft müßten, als nicht minder wichtig für das Ganze des menschlichen Erkenntnißvermögens in einem solchen Werke zugleich benützet werden.) Grade der analytische Theil des Kriticismus ist für die Psychologie der fruchtbarste und reichhaltigste. Denn es ist nichts gewisser, als daß, erst nach dem von Kant errichteten Intellektualsystem, eine solche pragmatische Entwickelungsgeschichte der menschlichen Seele geschrieben werden kann. So mannichfaltig und so wesentlich sind die neuen Seiten, von welchen durch den Verfasser der Kritik das menschliche Denkvermögen dargestellt werden! Der oft genannte Lockische Essay on human understanding würde, ungeachtet des Schwankenden und Unbestimmten seiner Grundsätze, so wie des Unvollständigen der Ausführung, als eine sehr schätzbare Vorarbeit zu einem solchen Werk angesehen werden können. Schon Kästner in der Vorrede zu der Raspischen Ausgabe der Werke

der Leibnitz sagt sehr richtig, „daß ein Versuch über den menschlichen Verstand von der Hand des Leipziger Philosophen etwas ganz anders geworden seyn würde, als er nunmehr unter den Händen des geistreichen, aber selten tief genug eindringenden Britten geworden ist." Hätte die obige Idee das Glück, von einem Manne ausgeführet zu werden, der mit Scharfsinn und feinem Beobachtungsgeist, philosophische Geschichte der Wissenschaften und der Menschheit überhaupt, so wie insbesondere auch tiefe Philosophie der Sprache verbände: so müßte das nach dieser Idee ausgeführte Werk nicht nur ein Meisterstück voll psychologischer und ästhetischer Beobachtungen (an denen unsre deutschen Schriftstellerwerke, selbst die vortrefflichsten, gewiß keinen Ueberfluß darbieten), so wie von Eleganz des Styls und des Ausdrucks werden (denn pragmatische Spekulationen sind mit dieser eben so verträglich, als transcendentale oder kritische Spekulazion durchaus spröde dagegen ist); sondern die Kantische Theorie des Denkens und Empfindens könnte vielleicht eben durch ein solches Werk von der Hand eines solchen Mannes manche wesentliche Bestätigung oder auch Berichtigung erhalten.

Wie fruchtbar die Grundsätze des Kriticismus für die Mathematik und reine Physik sind, davon hat Kant selbst in den, von seinen eignen Schülern — ich möchte sagen sträflich-vernachläßigten „metaphysischen Anfangsgründen der Naturlehre" Proben gegeben, ich kann mich daher begnügen, hier auf jenes Werk hinzuweisen.

Die Grundlage des von Kant aufgeführten kritischen Systems ist gemacht: wir haben den Stoff nach allen seinen

Elementen bis zu den einfachsten hinauf, zerlegt: wir haben diese Elemente sich allmählich und allmählich zusammenfügen, das Zusammengesetztere aus dem Einfachern hervorgehen, und, das Einfachere an das Zusammengesetztere gereiht, sich zu einem großen Ganzen, menschliche Erfahrungserkenntniß genannt, bilden gesehen. Das Gebäude selbst steht noch nicht da: der Anschluß der hier gelieferten Grundsätze auf Metaphysik ist noch nicht gemacht; aber auf dieser Grundlage beruht es. Es ist Zeit, Wesen und Haltbarkeit der Grundlage zu prüfen, ehe wir das Gebäude selbst angehen: mit dieser wankt oder ruht, steht oder fällt es.

Wir fragen also:

I) Was hat die Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens durch diese aufgestellten Grundsätze des Kantischen Systems gewonnen?

Alle bisherige Theorien des Erkenntnißvermögens haben, wie wir dies schon oben angedeutet, sich nie weiter, als bis zur Entwickelungsgeschichte unserer Empfindungen und Begriffe, höchstens bis zur Herzählung einiger allgemeinen Begriffe und Gesetze des Denkens erhoben. Vergebens sucht man in allen bisherigen Theorien der Logiker und der Metaphysiker nach einer bestimmten und richtigen Scheidung des Formellen und des Materiellen in unserer Erkenntniß; vergebens — (einige Ausnahmen führen wir hernach an) — fast auch nur die Ahndung, daß etwas in der Vorstellung der Objekte anzutreffen ist, was nicht in den Objekten an sich, sondern in der a priori durch das Erkenntnißvermögen bestimmten Art, wie wir sie uns vorstellen müssen, gegründet seyn kann. Die Vernachläßigung dieses wichtigen Unter-

schiedes in unserm Erkenntnißvermögen war, wie wir in dem zweiten Theile der Darstellung der Kritik der reinen Vernunft zeigen werden, eine wesentliche Ursache der mannichfaltigen Zwiste der Philosophen, und der offenbaren Widersprüche, in welche hier die Vernunft selbst sich zu verwickeln schien. Welches unter allen bisherigen Systemen der Philosophie hat auch nur die Frage aufgeworfen „über die Möglichkeit der Mathematik, als einer ausgemacht-reinen Vernunfterkenntniß, unabhängig von aller Erfahrung? Und wenn gleich die Frage über diese so eigenthümliche Erkenntnißart hier, dort mehr nur als möglich vorgebracht, als wie wirklich gemacht zu werden schien; wer hat eine befriedigende Antwort darüber ertheilt? Die Theoreme der reinen Mathematik bedurften zu ihrer eigenen Evidenz und Gewißheit keiner Ableitung: aber wohl bedurft' es das menschliche Erkenntnißvermögen überhaupt. Eben die so eigenthümliche mathematische Erkenntnißart hätte die Metaphysiker schon von je her auf einen, der Kantischen Bahn ähnlichen, Weg leiten sollen und können. Aber die, dieser Wissenschaft so auszeichnend eigenthümliche unmittelbare Anschauung und Konstruktion der Begriffe, scheint jeden Gedanken an gleichgeeignete Sätze und andere nicht konstruirbare Erkenntnißgattungen (in der Physik, Metaphysik, natürlichen Theologie) entfernt zu haben. Erhielt doch Kant selbst, nach eignem Geständniß, nicht durch die Mathematik, sondern durch die Humische Abhandlung über Ursache und Wirkung den ersten Anstoß zu seinen originellen Untersuchungen. Eigenthümlich, nie aufgeworfen, und nie beantwortet, war daher bis jetzt in der Philosophie die Frage, deren Erörterung der Haupt-angel der Kritik der Vernunft

ist: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Eben die Beantwortung dieser Frage leitete Kant'en zu den tiefsinnigsten aller Untersuchungen über die ersten und ursprünglichen Elemente der menschlichen Erkenntniß, dergleichen wir in allen Werken der berühmtesten Philosophen des Alterthums und der neuern Zeit vergebens suchen.

Da formelles und materielles unserer Erkenntniß so gar nicht, oder so nachläßig von einander gesondert: da die Frage über die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori nie aufgeworfen, vielweniger beantwortet war: so kann man auch unter allen philosophischen Werken, einzig in der Kritik der reinen Vernunft finden, was bis dahin in der Philosophie vermißt ward, nämlich eine *vollständige Zergliederung der ursprünglichen Bestandtheile des menschlichen Denkens*, eine *gründliche Entwickelung, vollzählige und principien-mäßige Aufstellung und bündige Demonstrazion aller unserer reinen*, (von der Erfahrung unabhängigen) *Anschauungen, Begriffe und Urtheile*, in so fern sie die nothwendigen Bedingungen alles Denkens ausmachen.

Käme nun zu diesem allen noch hinzu, daß durch die Kritik der reinen Vernunft die drittehalb tausendjährige Fehden der Philosophen oder vielmehr der Vernunft mit sich selbst, auf immer entschieden, oder, wie es die Resultate der Kritik mit sich bringen, als auf immer unentscheidbar erkannt und abgewiesen würden; (welches wir künftig zu beweisen hoffen): welch ein Denkmahl des Jahrhunderts, und der Kräfte menschlichen Geistes überhaupt, ist dann nicht das Werk des großen Königsbergers!

Von dem, was Kant in dem ersten Theil der Kritik geleistet, finden wir in den Werken der alten Philosophen, besonders in denen des Aristoteles und einiger seiner Kommentatoren, einige leise Ahndungen, deren ganzen Sinn aber keiner weder selbst bestimmt, noch sie nach aller ihrer Wichtigkeit gefaßt zu haben scheint. Leibnitz allein in seinen Nouveaux essays sur l'entendement humain streifte sehr nahe an das Gleis, auf welchem Kant dereinst so zu einem so einzigen und glorreichen Ziel hingelangen sollte: wenn es gleich höchst wahrscheinlich ist, daß der berühmte Verfasser der Theodizee, hätte er ein vollständiges Intellektual-system nach den in seinen Nouveaux essays mit den Kantischen oft fast wörtlich übereinstimmenden Grundsätzen entworfen, sich mit dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft dennoch nimmer und nimmer an Einem Ziele zusammen gefunden haben würde.

Da aber die alten Philosophen in dem analytischen Theil der Philosophie unstreitig vor den neuern den Vorzug behaupten, den diese wiederum, besonders aber Descartes und Spinoza, in dem synthetisch-systematischen Theil sich mit Recht über jene zueignen: so will ich hier die mit den Kantischen verwandte Lehrsätze der griechischen Philosophie aufstellen. Denn wenn sie gleich die Kantischen eben so wenig bestätigen, als ihrer ganz neuen und höchst-originellen Bearbeitung das geringste von ihrem unbestreitbaren Verdienst rauben können: so sollen sie doch wenigstens als Proben des bewundernswürdigen Scharfsinns dienen, mit welchem die Alten oft bis zur unfehlbarsten Annäherung zu dem tiefangelegtesten aller Systeme, vorgedrungen sind.

Ich pflege immer zu behaupten, die Kantische Philosophie würde in Griechenland viel allgemeiner aufgenommen worden seyn, als sie's unter uns ist, und jemals werden wird, und zwar nicht bloß, weil abgezogene Spekulazion mehr dem feinen und einfachen Geist des Griechen, als dem mit so vielen reellen Kenntnissen und Wissenschaften überladenen und gleichsam versinnlichten Geist des neuern Europäers, behagen mußte; sondern auch insbesondere deßwegen, weil Gang und Geist der alten Philosophie, hauptsächlich aber der aristotelischen, nächst dieser der stoischen, und zum Theil auch der akademischen, mit dem Kantischen System mehr übereinstimmt, als irgend eines der neuern, z. B. des Descartes, Spinoza, Locke.

Hier folgen also

II) **Bruchstücke aus der alten Philosophie, in Beziehung auf die Kritische.** Der Unterschied zwischen den **analytischen** und **synthetischen Urtheilen** ward Kante'n die zwei-pfeilerige Brücke zu dem Uebergange von allen bisherigen Systemen zu dem seinigen. Er selbst führt, S. 31. in den Prolegomenen, aus der ganzen philosophischen Litteratur (die er gewiß kennet) nur Eine, übrigens sehr dunkle, Stelle des Lockischen Versuchs über den menschlichen Verstand an, wo dieser so wesentliche Unterschied aller unsrer Urtheile, obgleich nur sehr von fern, angedeutet worden. Täuscht mich aber nicht alles, so liegt jener Unterschied unabsprechlich-klar in dieser Stelle des Aristoteles:

Αναγκη γαρ, παν το περι τινος κατηγορουμενον ητοι αντικατηγορεισθαι τȣ πραγματος, η μη. και ει μεν αντικατηγορειται; ορος αν ειη, η ιδιον. ει μεν γαρ σημαινει το τι ην ειναι, ορος. ει

δε μη σημαινει, ιδιον. τουτο γαρ ην ιδιον, το αντικατηγορουμενον μεν, μη σημαινον δε τοτι ην ειναι. ει δε μη αντικατηγορειται τ8 πραγματος; ητοι των εν τω ορισμω τ8 ὑποκειμεν8 λεγομενων εστιν, ἢ ου. και ει μεν των εν τω ορισμω λεγομενων, η γενος, διαφορα αν εἴη. επειδη ὁ ορισμος εκ γενους και διαφορων εστιν. ει δε μη των εν τω ὁρισμω λεγομενων εστι, δηλον, οτι συμβεβηκος αν ειη. Nam necesse est, quicquid de aliquo praedicatur, id vel reciprocari cum re, vel non. Et siquidem reciprocetur, fuerit certe definitio, aut proprium. Si enim significat, quid res sit, definitio erit. Si vero non significat, proprium; nam hoc erat proprium, quod reciprocatur quidem, non autem significat, quid res sit. Si autem non reciprocetur cum re, aut est aliquid ex iis, quae dicuntur in definitione, aut genus aut differentia fuerit, quoniam definitio ex genere et differentiis fit. Si vero non est aliquid ex dictis in subiecti definitione, manifestum est, id accidens esse.

Arist. Topic. Lib. I. Cp. VI. Edit. Bipontia.

Auch war es kaum möglich, daß dem nächst Kant größten und scharfsinnigsten aller Analysten unter den Philosophen, ein so höchst wichtiger Unterschied, als der der analytischen und synthetischen Urtheile, hätte entgehen sollen. Indessen hielt weder der Finder, noch die nach ihm kamen, den Diamant für das, was er war. Weder in diesem noch in irgend einem seiner andern Werke, macht der Stagyrite Gebrauch von jenem Unterschiede, und am wenigsten — zu Aufschlüssen über das gesammte Denkvermögen *). Eben so

*) Freilich ist auch noch eine ziemlich weite Kluft befestiget zwischen der Entdeckung synthetischer Urtheile a posteriori, und synthetischer Urtheile a priori. Aristoteles redet in der angeführten Stelle nur überhaupt von synthetischen Urtheilen.

wenig aber hat irgend einer seiner vielen und oft an Scharfsinn ihm gleichkommenden Kommentatoren jenen Unterschied auch nur einer nähern Entwickelung werth geachtet.

Die auszeichnende Eigenthümlichkeit der mathematischen Erkenntnißart, welche der Verfasser der Kritik so einzig beleuchtet und begründet hat, scheint seit der Sensual-philosophie des Locke von den Philosophen fast gar keiner Aufmerksamkeit gewürdigt worden zu seyn, und die sinnliche Darstellung der Figuren und Zahlen für das Auge, die hier statt findet, schien den Gedanken an Mathematik, als reine Vernunft-erkenntniß, auf immer zu entfernen, so wie jeden Versuch ihrer Deduktion aus den ersten Quellen des menschlichen Erkenntnißvermögens entbehrlich zu machen. Nicht so die Alten! Die Aufschrift auf dem Hörsal des Plato: Kein Mathematik-unkundiger hier herein! ist bekannt. Nicht minder bekannt sind die mystischen, zum Theil schwärmerischen, zum Theil aber auch sehr bedeutungsvollen Lehrsätze der Pythagoräer über die Zahlen und Figuren, — Lehrsätze, deren einige in dem Timäus, unter den Gesprächen des Plato, andere gleichsam nur als philosophische Mythen, auf uns herabgekommen sind.

Alles dieses deutet offenbar auf das richtige Urtheil der Alten von der besondern Natur der mathematischen Erkenntniß hin. Eben so ausgezeichnet aber sind auch ihre Aussprüche darüber:

Δια τυτο και μαθηματα λεγονται, οτι δει ταυτα μανθανοντας και εθισθεντας περι ασωματους, αναγεσθαι επι [illegible]. „Deßwegen heiße diese Wissenschaft Mathematik (von *μανθανειν* lernen) weil man, in sie eingeweiht und zu ihren Abstraktionen gewöhnt, sich zu dem rein-intellektuellen (eigentlich-un-

körperlichen) Denken und dadurch zu den göttlichen (metaphysisch theologischen) Untersuchungen vorbereitet, sagt Hermeyus in seinem Kommentar über die fünf Worte des Porphyrius, und stellt also die Mathematik sehr richtig zwischen den physischen und metaphysischen Kenntnissen in die Mitte, — als Uebergang von dem Materiellen zu dem Immateriellen.

Sonderbar, aber voll feiner Beobachtung ist Plato's Geständniß von der Mathematik ῳ γαρ αρχη μεν, ο μη οιδε, τελευτη δε και το μεταξυ, εξ ου μη οιδε συμπεπλεκται, τις μηχανη την τοιαυτην ομολογιαν ποτε επιστημην γενεσθαι. „Eine Erkenntniß, die anfängt von dem, was sie nicht kennet, und Mitte und Ende aus eben so unbekannten Dingen zusammenbildet, wie kann sie jemals Wissenschaft heißen?" so sagt er Lib. 6. de republ. in fine, und nennt sie daher in dem folgenden nicht επιστημην, sondern διανοια (Schlußerkenntniß, aus einem Raisonnement zu bilden), die aber ihre obersten Axiome selbst nicht beweisen kann. Der Philosoph ahnet hier offenbar den Mangel der (von Kant zuerst versuchten) Philosophie über Mathematik, und der Ableitung ihrer obersten Prinzipien (Raum und Zeit) deren Unbestimmtheit und undurchdringliche Dunkelheit ihm über alle ihre Theoremen, oder wie er sich ausdrückt, über Anfang, Mittel und Ende dieser Wissenschaft, Zweifel und Ungewißheit zu verbreiten scheint. Eben so sagt auch Aristoteles Analit. Poster. Lib. I. Cap. 9 et 10. „daß die obersten Prinzipien der Geometrie „sowohl, als der Arithmetik unerweislich, und hypothetisch „sind; denn die Eine, sagt er, nimmt an, daß eine „Größe, die andere, daß eine monas (Einheit) existirt: „(Begriffe, denen offenbar kein entsprechender Gegenstand

„in concreto gegeben werden kann, wenn gleich einzelne „Figuren und Zahlen konstruirt werden können.)“ Er fährt darauf fort, und sagt von allen übrigen Wissenschaften, „daß ihre obersten Grundsätze fast allemal unerweislich „sind; indem diese obersten Grundsätze, von denen alle „übrigen abgeleitet werden müssen, selbst wieder ab„geleitet werden müssen; deßwegen, schließt er endlich sehr richtig, und ganz im Kantischen Sinne, „müssen wir, um diese Grundsätze zu beweisen, zu einer „andern Wissenschaft Zuflucht nehmen, und dieß ist keine „andere, als die Ur-philosophie (die Philosophie über die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, nachher Metaphysica oder auch Philosophia prima genannt) „als welche eben deßwegen, weil sie die Gründe aller Wissenschaf„ten aufstellt und beweiset, die Wissenschaft der Wissenschaf„ten heißt.“ Gerade der nämliche Gesichtspunkt der Philosophie, den Kant ihr in der Kritik der r. Vern., (Kap. der Methodenlehre) mit denselben Worten anweiset, und von dem auch Hr. Fichte bei der Bearbeitung derselben ausging.

Der Begriff von strenger Wissenschaft, von einer durch und durch nach Prinzipien zusammenhangenden, demonstrablen Erkenntniß, war gleichfalls, besonders seit Locke, nicht der herrschende in den philosophischen Systemen oder Lehrbüchern. Die Wolfische Philosophie lieh ihm, unter den Deutschen wenigstens, einen vorübergehenden Glanz, aber, (wie es schien) nur, um bald drauf in desto tiefere Vergessenheit zu sinken. Dagegen finden wir im Aristoteles ganze Abhandlungen und im Plato ganze Gespräche, deren einziger Gegenstand es ist, den Unterschied zwischen δοξα (opinio) und επιστημη (scientia) festzustellen.

Der

Der platonische Dialog „Theätetus“ hat diesen Unterschied von Anfang bis zu Ende zum Thema, obgleich Sokrates in demselben, wie gewöhnlich, am Ende den Begriff unbestimmt läßt. Unter den verschiedenen Definizionen von der Wissenschaft ist eine der scharfsinnigsten: ὑμιν μετα λογυ αληθη δοξα. Ob sie gleich offenbar den Begriff nicht erschöpft, und daher auch mit den andern verworfen wird: so enthält doch das μετα λογυ ein wesentliches Merkmal. Eben so ist es auch ein wesentlicher Unterschied, den Sokrates hier zum Behuf des Begriffs der Wissenschaft macht, wenn er den Theätetus einmal den Schluß ziehen läßt: ουκ ουν εἰη ποτε αισθησις τε και επιστημη ταυτον „daß Empfindung und Wissenschaft unmöglich ein und dasselbe seyn können.“ δοξαν legt Aristoteles in dem Buche von der Seele auch dem Thiere bei; επιστημην aber vorzugsweise dem Menschen. Denn dem Thier ist eine gewisse Instinktmäßige Kenntniß und Schätzung der in den Kreis seiner Bedürfniß gehörigen Dinge eigen; der Mensch allein aber ist der Erkenntniß aus Ursachen und nach Prinzipien fähig. Einer seiner scharfsinnigsten Kommentatoren, Simplicius, erklärt die δοξαν sehr richtig durch „την περι τα ενδεχομενα και αλλως εχειν ὑποληψιν, και περι τα αναγκαια ανευ της αιτιας γνωσιν: und nicht minder treffend die επιστημην durch „την αιτιας και των αει ὡσαυτως εχοντων λογικην κρισιν. Gleichergestalt bilden die „τα οντα, τα ὡσαυτως και αει και κατα ταυτα εχοντα“ diese **wahren und einzigen Gegenstände strenger Wissenschaft**, einen der Hauptbegriffe der platonischen Philosophie.

Daß alle menschliche Erkenntnißart nur durch den Mitbegriff der Zeit möglich ist, das deuteten

die Alexandrinischen Aristoteliker durch den sehr angemessenen Ausdruck an: „γνωσις μεταβατικη“ und unterschieden sie dadurch von der Erkenntnißart der Gottheit. Zu diesen im allgemeinen sehr richtigen Begriffen der Alten von der menschlichen Erkenntniß gehört auch der im Plato so gewöhnliche Tadel der bloß sinnlichen Denker, die er nennt, „Leute, welche für nichts Sinn haben, als was sie mit der Faust fassen können „οι ουδεν οιομενοι ειναι η ου αν δυνωνται απριξ ταις χερσιν λαβειν“ Theaetetus. Auch der von Kant angeführte und in sein System aufgenommene Unterschied in αισθητα und νοητα hatte bei den Alten einen seinen Grundsätzen viel nähern oder wenigstens allgemeinern Sinn, als ihm nachher, besonders in der Leibnitzischen Schule, beigelegt worden.

Endlich näherte sich auch die alte Philosophie der neuesten in wesentlichen Theilen der Theorie des Denkvermögens.

Zuvörderst unterschieden die Alten viel genauer und wesentlicher Geist und Körper, als die Neuern, indem bei den letztern dieser, so wie mehrere feine Unterschiede in der Analytik des Denkvermögens, besonders seit der Allein-herrschaft der materialistischen Philosophie des Locke und der französischen Schön-denker, entweder ganz verwischt oder wenigstens sehr lässig beobachtet ward.

Handlung und Selbstthätigkeit war den Alten ein Hauptmerkmal in ihren Erklärungen von der Seele und besonders von dem intellektuellen Theil derselben, den sie wenigstens nie mit dem sinnlichen vermischten, wie es die neuere Philosophie so häufig gethan.

το μεν αισθητικον ουκ ανευ σωματος, ὁ δε νους χωριστος, „der Empfindungsvermögen (d. h. die Sinnlichkeit) wirkt

„nur vermittelst der Organe des Körpers; der intellektuelle „Theil des Geistes aber wirkt unabhängig von dem Körper,“ sagt Aristoteles — allerdings nicht ganz richtig; aber doch offenbar günstig der Kantischen Theorie, und ihrer Lehre von den Begriffen a priori; denn diese letztern sind die eigenthümlichen Produkte des νους χωριστος, „des von den Erfahrungsbegriffen abstrahirenden Denkvermögens.“ χωριστα απο της ὑλης, „abgezogen von der Materie“, oder von den Erfahrungsbegriffen, heißt dem Stagyriten das reine Denkvermögen im Gegensatz mit den Erfahrungsbegriffen, so wie er diese αχωριστα μετα της ὑλης, „ungesondert von der Materie,“ nennt. Außerordentlich glücklich benennet Aristoteles die Einbildungskraft νους παθητικος, intellectus passiuus, „den leidenden Verstand oder die leidsame Denkkraft:“ indem, wie wir auch nach Kantischen Begriffen anerkennen, die Einbildungskraft in der That eine Mittelkraft zwischen Sinn und Verstand, zwischen Anschauen und Denken bildet.

Sehr günstig ist dem griechischen Philosophen bei den analytischen und dialektischen Untersuchungen seine Sprache unter zahllosen andern Vorzügen auch dadurch, daß er den Verstand als ein ausübendes Geistes-vermögen überhaupt von der wirklichen Verfahrungsart desselben durch Urtheile und Schlüsse unterscheiden kann: indem er jenen νους, dieses aber διανοια benennt. (Raisonnement würde, obgleich nicht überall entsprechend, der Franzose; discourse of reason der Engländer sagen; wir Deutsche kommen, wegen Mangel eines Worts für diesen Begriff, nicht selten in Verlegenheit.) Kant'en heißt die διανοια sehr richtig „Urtheilskraft.“

Wenn ferner der Stagyrite λογισμος dem Thier und νους θεωρητικος dem Menschen beilegt: welche neuere Sprache

bildet ihm diese feine Distinkzion nach? Aufschluß über diese, uns nicht ausdruckbare, Distinkzion, enthält die Stelle eines seiner Kommentatoren, wo es heißt, daß die Seele der Thiere bloß mit äußern Gegenständen beschäftiget ist, ohne auf ihre innern Bewegungen, als eines durch sich selbst bestimmten Ichs, dabei merken zu können; d. h. mit andern Worten: der Mensch allein kann reflektiren und, nach Kant, die Aussen-eindrücke der Sinne in das Bewußtseyn aufnehmen.

Dem geistigen Selbst des Menschen Unabhängigkeit von dem Körper, und von der Materie überhaupt zu sichern, war einer der ersten Zwecke der vornehmsten Philosophen des Alterthums, eines Pythagoras, Parmenides, Plato und Aristoteles. Daher der so oft wiederkehrende Satz des letztern: daß die Seele ακινητον τι, „etwas unbewegliches“, und des Plato, daß sie αυτοκινητον τι, „etwas sich selbst Bewegendes“, sey. Απαθητικον και θειοτερον τι, „etwas unleidsames und göttliches“ nennt Aristoteles anderswo die Seele.

Die ganze Metaphysik der Alten handelt von der Seele, abgesondert vom Körper, und ohne Körper wirkend; und jeder Kenner der philosophischen Geschichte weiß es, um wie viel abstrakter und durchaus intellektueller die gesammte Logik, Dialektik, Metaphysik und sogar Moral der Alten ist.

Geist oder Idee ist bei ihnen überall eben so herrschend, als in dem System der Neuern — Materie und Sinnlichkeit.

So heißt es z. B. beim Proklus in dem zweiten Buch seines Kommentars über den Timäus des Plato: παν το γνωστικον, ποιητικον τινος εστι, παν δε το ποιουν, ασωματον εστι.

„Alles, was verknüpft, (zusammenhält) das handelt, und alles „was handelt, ist unkörperlich," und damit meinet er den alles verbindenden Geist des Menschen. Kant sagt: „Alles Denken ist ein Verbinden des Mannichfaltigen zur Einheit." Die zur Verbindung des mannichfaltigen nothwendigen allgemeinen Begriffe und Denkformen hießen den Peripatetikern ειδεαι προ των πολλων, Begriffe vor dem Mannichfaltigen (vorhergehend) — offenbar ganz Kantisch. Nach eben diesen Peripatetikern war es die Form, welche jedes Ding zu dem macht, was es ist; sie ist, wie sich die Alten wörtlich ausdrückten, das Wesen der Dinge, so daß Figur, Gestalt und alle andere Modifikazionen desselben daraus entspringen. Allerdings unrichtig; aber doch nah-angrenzend an die Kantische Lehre von den Denkformen. Idee, verbunden mit der Materie, sagen sie, bringt das Ding hervor: Mannichfaltiges der Anschauung und Einheit des Denkens, sagt Kant: denn diese bilden das Ding für uns. Der Kantische Begriff von den Schematen liegt unleugbar den Platonischen eigentlich so genannten Ideen zum Grunde, seinen αυτ' ανθρωπος, αυτ' ιππος, Ausdrücke und Begriffe, die man oft belachte: die aber Kant's Schematismus sehr triftig rechtfertiget.

In dem Platonischen Dialog, „Parmenides" unterbricht Sokrates den alten Parmenides bei seinen langen Erklärungen von dem Eins (dem Thema des Gesprächs) oder von den Ideen, mit der Frage: Ob nicht die Ideen vielleicht deßwegen immer gleich und immer Eins seyn könnten, weil sie als bloße Bilder in der Seele immer nur auf Einerlei Art gedacht würden? Indessen ist

dieß freilich nicht durchgängig der Platonische Begriff von den Ideen, und Sokrates bringt jene Frage nur als einen leicht abgetriebenen Einwurf vor. Alles aber, was Plato von den Ideen, und Aristoteles von den Formen, beide auf eine oft sehr mißverstehbare und unbestimmte Art sagen, deutet unverkennbar auf etwas Stehendes, Bleibendes, Immergleiches in der menschlichen Seele hin, wodurch sie eigentlich in den Stand gesetzt wird, das Denkvermögen thätig auszuüben, und die vorüber-fliehenden Eindrücke der Sinne zu scheiden, zu verbinden und in das Bewußtseyn aufzunehmen. Daher war es auch unter andern einer der Hauptsätze der alten Philosophie:

[illegible]

„daß alle Dinge (der Sinnenwelt) in einem unaufhörlichen Wechsel, und gleichsam Ab- und Zufluß sind."

Wenn der, der neuern Philosophie in keiner Rücksicht günstige, aber in die Geheimnisse der alten Weisheit nur desto tiefer eingeweihte Lord Monboddo, dem der Name Kant gewiß ein nie gehörter Laut war, sein Resultat über die Noognostik der Alten niederschreibt, so thut er's in folgenden Worten: „Although we cannot trace the pro„gress of every sensation in the same manner, as we „do that of sight, yet we are sure, that all of them „affect the mind, by motion, from the object com„municated to the mind through the medium of the „organ etc." Er sagt also „daß alle Sinnen-Eindrücke die „Seele afficiren, vermittelst einer Bewegung, welche der „Seele durch das Organ des Körpers mitgetheilt wird." Dann fährt er weiter fort: „Es erhellet von selbst, daß „wir vermittelst dieser Bewegung oder auch Handlung (wenn

„wir's so nennen wollen) die Natur oder das Wesen des
„Gegenstandes nicht zu ergründen vermögen. Daher kom-
„men auch alle Philosophen des Alterthums darin überein,
„daß wir durch die bloßen Sinnen die Natur der Dinge
„gar nicht erkennen. Laßt uns nun sehen, was der Ver-
„stand dazu thun kann! Alles, was dieses ursprüngliche Ver-
„mögen unsers Geistes thun kann, ist bloß, daß er gleich-
„sam die verschiedenen Wege, auf welchen die Außendinge
„unsere Sinnen organe in Bewegung setzen, das heißt
„also — alle empfindbaren Eigenschaften dieser Dinge ver-
„knüpft, und aus ihnen, oder aus den hervorstechendsten
„derselben, die Definizion der affizirenden Substanzen bildet.
„Hier aber erhellet nun gleichfalls, daß diese Definizion von
„solchen Substanzen, statt der Natur und des Wesens der
„Dinge an sich, uns nichts weiter liefert, als gewisse Ein-
„drücke und Wirkungen der Dinge auf unsre körperliche Or-
„gane. Jede dieser besondern Wirkungen schreiben wir ihrem
„korrespondirenden Objekt zu, und unterscheiden auf diese
„Art die Dinge um uns her. Was es nun aber für
„eine eigenthümliche Einrichtung der Dinge sey,
„vermöge welcher sie jene Eindrücke erzeugen
„können oder müssen, und was sie überhaupt in
„jeder andern Rücksicht, als in der auf unser
„Erkenntniß - vermögen sind, das ist und bleibt uns
„für immer unbekannt.“ So urtheilt der Mann, der fast
keine andere, als die alte Philosophie kannte. In der That,
man glaubt einige Perioden aus der Kritik der reinen Ver-
nunft zu lesen.

Endlich ist auch der Kantische Hauptsatz, daß
uns, vermöge unserer Erkenntnißart, die Dinge

nichts als Erscheinung seyn können, von den Alten fast in eben dem Sinne behauptet, wenn gleich nicht systematisch vorgetragen und demonstrirt worden. In dem Theätetus des Plato theilt Sokrates alle Kraft-äußerungen des Geistes, welche wir wahrnehmen können, sehr richtig in Handeln und Leiden ein, fügt dann hinzu, daß unser erkennender Geist — gegen die Natur in dem Verhältniß des Leidens steht, d. h., daß ihm alle Empfindungen und Wahrnehmungen von außen her kommen; daß wegen der Verschiedenheit der Sinnen-organe verschiedene Empfindungen und verschiedene Urtheile statt finden müssen; daß aber alle von den Dingen an sich nur Schein und Farbe erblicken, statt des Wesens selbst: οψεσι παντοδαπαις χρωματα παντοδαπα, sagt er, „verschiedene Farben für verschiedene „Augen, oder Ansichtsarten“ — ein Ausdruck, den man sehr schicklich auf die verschiedenen Erkenntnißarten anwenden mag, mit welchen die Dinge an sich von zahllosen andern geistigen Wesen außer den vernünftigen Erdebewohnern, den Menschen, angesehen werden können, unterdeß sie doch jeder Gattung und jedem einzelnen Individuum statt ihres eigenthümlichen Wesens nur Farbe und Aussenseite vorzeigen.

In dem „Philebus“ zieht Sokrates den Schluß „νους δε ητοι ταυτη και αληθεια εστι, η παντων ὁμοιοτατον και αληθεστατον.“ „Unser Verstand ist also mit der Wahrheit selbst einerlei, oder etwas ihr höchst ähnliches, und unter allen Dingen das wahreste“ Wir selbst, d. h. unser Geist, sind die Quelle aller Wahrheit: er allein, der Geist, ist Wahrheit.

Daß der Verstand seine Gesetze nicht von der Natur erhalte, sondern sie ihr selbst vor-

schreibe, ist der kühnste Satz, aber zugleich das unmittelbarste Resultat des Transcenden-talismus. Wie aber drückten sich die alten Philosophen aus? παντων χρηματων μετρον ειναι τον ανθρωπον, „daß der Mensch das Maß aller Dinge sey", war, wie es im Theätetus heißt, ein Hauptsatz des Protagoras, aus welchem Sokrates in diesem Gespräch allerdings sehr alltägliche Dinge ableitet, z. B. die Verschiedenheit des Geschmacks, der angenehmen und unangenehmen Gefühle der Menschen. Allein der Zusatz des alten Philosophen, den auch Sokrates anführt, dem er aber, um seine alltäglichen Wahrheiten anzubringen, eine sehr eingeschränkte Deutung giebt, der Zusatz — των οντων, ως εστι, των μεν ουκ οντων, ως ουκ εστι, der Mensch ist das Maaß aller Dinge, die sind, so wie aller, die nicht sind," winket nicht undeutlich auf eine allgemeinere Wahrheit hin, die der Weise ausdrücken wollte, und die keine andere ist, als — daß für den Menschen bloß das ist, was er mit den Sinnen erreichen kann, und daß alles über diese hinaus — leeres Feld für ihn ist. παντες συμφωνουσι οἱ σοφοι, ἑαυτους οντως σεμνυνοντες, ως νους εστι βασιλευς ἡμιν ουρανου και γης. „Alle „Weisen, sagt Sokrates im Philebus, stimmen darin über- „ein, sich mit der hohen Ehre zu schmeicheln, daß der Ver- „stand König (Beherrscher, Gesetzgeber) des Himmels und „der Erde ist." Wenn gleich dieser Ausdruck in dem Folgenden unmittelbar auf die Gottheit bezogen und angeschlossen wird, so sieht man doch offenbar, wie schon die Alten sehr richtig urtheilten, daß wir nur durch die Gesetzgebung unsers Verstandes uns zu der Idee einer allerhöchsten Gesetzgebung der Natur und durch diese zu einem Gesetzgeber, zu einer Gottheit, erheben.

Den Beschluß der Citazionen aus dem Alterthum will ich mit einigen Lehrsätzen über das menschliche Denkvermögen, aus dem berühmten Werk des Sextus Empirikus *) machen, in welchem, ungeachtet einer beträchtlichen Menge unerträglicher Sophistereien, dennoch eine Masse scharfsinniger Untersuchungen enthalten ist.

Das Resultat seiner Untersuchungen über den Raum drückt er also aus:

ει εςι τοπος τι, η τοι σωμα εςιν, η ασωματον: εκατερον δε τουτων απορειται, ως υπεμνησαμεν; και ὁ τοπος αρα εςι απορος.

„Wenn der Raum Etwas (Wirkliches) ist, so ist er „entweder Körper, oder unkörperlich. Beides aber haben „wir aus Gründen bezweifelt; also ist auch über Wirklichkeit „oder Unwirklichkeit des Raums nichts Gewisses zu entscheiden."

Pyrrhon Hypoth. Lib. III. de loco.

Sein Resultat über die Zeit heißt:

ει ὁ χρονος μητε αγεννητος και αφθαρτος εςι, μητε γεννητος και φθαρτος ουδε ολως εςι. „Wenn also die Zeit weder etwas „Unerschaffnes und Unvergängliches, noch etwas Erschaffnes „und Vergängliches ist: so ist sie überall nichts."

Ibid. de tempore.

In eben diesem dritten Buch drückt er sich im ersten Abschnitt über Gott also aus:

---

*) Ein sehr schätzbarer Gelehrter und kritischer Philosoph, Herr Niethammer in Jena, hat uns eine deutsche Uebersetzung dieses Werks versprochen, die aber, wegen der Stimmung unsers lesenden Publikums, mehr zu wünschen, als zu hoffen ist: indem solche Spekulationen immer nur eine sehr kleine Anzahl interessiren.

ωσπερ ο μη ειδως τον Διωνα ουδε τα συμβεβηκοτα αυτω ως Διωνι, δυναται νοειν ουτως επει ουκ ισμεν την ουσιαν του θεου, ουδε τα συμβεβηκοτα αυτω μαθειν τε και εννοησαι δυνησομεθα. „Wie der, der den Dion gar nicht kennet, auch nicht die „Eigenschaften (Accidentia) des Dions wissen kann: eben „so können auch wir, da uns das Wesen der Gottheit un„bekannt ist, ihre Eigenschaften keinesweges erkennen."

Den für die ganze Philosophie und die menschliche Erkenntniß überhaupt, so wichtigen Begriff von der Ursache behandelt der Skeptiker im Anfange der Abhandlung Cap. III. Lib. III. Hypoth. Pyrrh. mit einer Art von Würde (ungeachtet er ihn im Folgenden seiner gewöhnlichen Sophisterei Preis giebt). Aber sehr richtig sagt er: „Höchst „wahrscheinlich ist die Wirklichkeit der Ursache. Denn „wie könnt' es ohne eine Ursache Entstehung oder Untergang, „Abnahme oder Zunahme der Dinge geben u. s. w. Dieser „Kunst-volle κοσμος der Dinge in der Natur — beweiset er „nicht die Wirklichkeit der Ursache?" Und nun setzt er hinzu: „Wenn auch in der Natur (in den Dingen an sich) so „etwas nicht statt fände, was wir uns unter dem Begriff „der Ursache zu denken pflegen: λεξομεν, οτι δια τινα αιτιαν παντως φαινεται ημιν ταυτα, οποια ουκ εστι: so werden wir „doch sagen, daß es eine Ursache geben müsse, warum uns „die Dinge so erscheinen, wie sie nicht sind, (das heißt also — anders erscheinen, als sie an sich sind)."

Die Abhandlung gegen die Geometer fängt also an: „Da die Geometer die Menge von Zweifeln sehen, welche „die obersten Grundsätze ihrer Wissenschaft umringen, so „flüchten sie sich dahin, wo sie am sichersten zu seyn glauben, „nämlich zu — der hypothetischen Erkenntnißart.

„Daher beginnen wir denn unsre skeptische Antithese mit Er-
„örterungen über die hypothetische Erkenntniß-art."

Einzeln und abgebrochen, wie die angeführten Stellen aus den Werken der alten Philosophen sind, enthalten sie dennoch sehr wichtige, obgleich lange nicht vollständige Data zu einer Parallele der ältesten und des neuesten Systems der Philosophie. Es sind nicht aus der Mitte des Zusammenhangs losgerissene und gewaltsam-gedeutete Aussprüche der alten Weisen; es sind gleichsam die Themen ganzer Abhandlungen und weitläuftiger Untersuchungen derselben, die ich mir bei meinem einstweiligen Studium der alten Philosophie, besonders des Plato und Aristoteles und ihrer vornehmsten Kommentatoren, vor etwa zehn Jahren, zu ganz anderm Behuf, obgleich nicht ohne Rücksicht auf die Kantische Philosophie, angezeichnet habe. Statt der Predigten, Bibel-erklärungen und Aesthetiken mit Kantischen Kategorien würde eine Parallele der alten und der neuesten Metaphysik ein etwas ehren-vollerer Beitrag zur Philosophie gewesen seyn; aber auch offenbar mehr Kenntniß, Gelehrsamkeit und Scharfsinn erfordert haben, als die genannten und ähnliche Versuche. Uebrigens können und müssen wir aus diesen und andern Stellen der Werke alter Weisheit nicht schließen, daß bei den Griechen schon das Kantische System nach Grundlage und Resultaten, oder wenigstens nur mit einigen Modifikazionen, herrschte; und eben so wenig, daß der Königsberger-Philosoph sein System von jenen entlehnte. Ich wollte durch diese wenigen Bruchstücke nur beweisen, um wie viel die Alten in der spekulativen Analytik des Denkvermögens weiter, als die Neuern waren; und daß das Ganze ihres Systems dem Kantischen sich unvergleichbar mehr nä-

derte, als irgend eines der letztern. Denn die einzelnen Systeme selbst weichen eben so unleugbar von einander ab; ja in dem ganzen Alterthum ist es, ungeachtet aller unserer philosophischen Geschichten, schwer, ist es unmöglich, irgend ein durchaus schlußgerechtes System irgend eines Philosophen zu finden. Um desto schätzbarer sind die einzelnen Bruchstücke, die sie, oft gleichsam unwissend und mit roher Hand, bearbeiteten. An dem großen Stagyriten würde Kant gewiß seinen Reinhold, oder auch gegentheils — seinen Kant — gefunden haben. Uebrigens werden wir im Folgenden öfter noch Gelegenheit haben, einzelne Ideen der Alten als Erläuterungen der Kantischen zu brauchen.

Nunmehr gehen wir weiter fort

III. zur Vergleichung der Kantischen Theorie mit den von Leibnitz in den Nouveaux essays sur l'entendement humain aufgestellten Grundsätzen.

Da der bei weitem größte Theil der gegen die Theorie der Kritik der reinen Vernunft vorgebrachten Einwürfe auf nichts weiter, als offenbaren Mißverständnissen der Kantischen Grundsätze beruht, wie jeder Kenner des kritischen Systems auch nur bei einiger Aufmerksamkeit auf jene Einwürfe sich überzeugt haben muß: so sollen diese Erläuterungen zu gleicher Zeit dienen, Mißverständnisse dieser Art zu berichtigen, und dadurch wenigstens solche Einwürfe zu widerlegen.

Aus der ungeheuren Masse unserer Kenntnisse die allgemeinsten und obersten auszuheben, — gleichsam die notiones directrices aller übrigen, — ist ein des Philosophen sehr würdiger Gedanken, und zugleich derjenige, der der soge-

nannten **Dialektik** der Alten, und der **Logik** der Neuern zum Grunde liegt. Die möglich mannichfaltigste und richtigste Verbindungsart dieser allgemeinsten und obersten Begriffe und Grundsätze war der Gegenstand der unter den Alten so berühmten **Syllogistik**. Allein nach allen Versuchen der ältern und der neuern Philosophie über diese Urgrundsätze des Denkens vermisset man bis auf Kant durchgängig wissenschaftliche Vollzähligkeit, und gründliche, prinzipien-mäßige Ableitung derselben aus der Natur des Denkvermögens, und nach ihrem Zusammenhange unter einander. Hätte die Kritik kein anderes, als dieß Verdienst, so würde sie schon in dieser Rücksicht für jeden ächten Denker mehr geleistet haben, als alle Dialektik, Syllogistik und Logik bis dahin leisten konnte.

Kant hat, würde man mit Recht rühmen können, die **erste vollständige und gründliche Grammatik zu der intellektuellen Sprache unsers Geistes** (zum Denken der Gegenstände) geliefert.“ Es ist unstreitig, daß außer dem psychologischen Versuch des Locke und den Kategorien des Aristoteles ihm hier nichts vorlag, als die Nouveaux essays des Leibnitz, wodurch dieser große Philosoph den in dem Werk des Britten fehlenden Theil der menschlichen Erkenntniß-art, nämlich der reinen Vernunfterkenntniß, zu ergänzen **versuchte**; (wenn er sich gleich des Ausdrucks, reine Vernunft, nirgends wörtlich bedient) denn der Titel des Werks selbst schon kündiget die Unvollständigkeit und das Unwissenschaftliche dieser Ergänzung an, die, da es hier um die Ableitung und Begründung der feinern und allerfeinsten Klasse unserer Begriffe und Erkenntniße ankam, grade am meisten der streng-wissenschaftlichen Bearbeitung bedurft hätte.

Da die von Leibnitz skizzirten Ideen in der Folge von niemand bearbeitet wurden: so hätten schon die Nouveaux essays allein ein der Kantischen Kritik ähnliches Werk erzeugen sollen. Auch Hume selbst, ein so rhapsodistischer Denker, wünschet dennoch (S. seine Abhandlung über den Skeptizismus), daß irgend ein Mann von durchdringendem Scharfsinn ein vollständiges System der Urbegriff des menschlichen Geistes aufstellen möge, ein System, dessen Schwierigkeiten er selbst lebhaft fühlte, und auch, in dieser Abhandlung, eben so lebhaft ausdrückte.

Ich will die wichtigsten der Leibnitzischen Ideen hieher setzen, theils um diejenigen, die eine Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, wie sie da Kant zu geben versucht hat, für überflüßig halten, durch die eigenen Worte jenes großen Mannes von dem Gegentheil zu überzeugen, theils um einige Ideen, welche das Werk des Stifters der kritischen Philosophie, bald voraussetzt, bald näher entwickelt, durch die Idee des größten Dogmatikers der neuern Zeit (denn der war Leibnitz gewiß) hier zu rechtfertigen, dort zu erläutern. Da man bei philosophischen Streitigkeiten gewöhnlich über Wortverdrehung und Sinn-verstümmelung Klage führt, und ein großer Theil der, eben durch die Kantische Philosophie von neuem veranlaßten, (unseligen, unfruchtbaren und denkende Geister entehrenden) Logomachien, einzig seinen Grund hat in jenen bald unwillkührlichen, bald willkührlichen Verfälschungen; so sehe ich mich genöthigt, die Leibnitzischen Sätze mit seinen eigenen Worten, und in der Ursprache selbst, anzuführen. Hier sind also die vornehmsten derselben, und diejenigen, die gleichsam die Theoremen der ganzen ersten Hälfte der Nouveaux essays ausmachen.

La preuve originaire des verités necessaires vient du seul entendement et les autres verites viennent des experiences ou des observations des sens. — Les sens peuvent insinuer, justifier, confirmer les verités necessaires, mais non pas en demontrer la certitude immanquable et perpetuelle. Offenbar der Kantische Satz, daß Nothwendigkeit nie Character einer Erfahrungswahrheit seyn kann.

Les verités generales, comme les plus simples, nous sont innées et ils entrent dans les particulieres, comme les majeurs dans les enthymemes: les idées particulières ne sont que les exemples des generales. Das heißt also doch nichts anders, als wie Kant sagt: die obersten Begriffe und Grundsätze alles Denkens sind uns vor aller Erfahrung, sind uns a priori gegeben, und die Erfahrungsbegriffe werden durch diese reinen Vernunftbegriffe, wie das Besondere durch das Allgemeine, dem es subsumirt wird, bestimmt.

L'idée de l'être, du possible, du même sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonne mens: et je les régarde comme des choses essentielles à notre esprit. Nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est innée; et la connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes.

Dieses uns angeborne Selbst, dies nous mêmes, innés à nous mêmes hat Kant nach allen seinen Elementen auseinander gelegt, und diesen Intellektual-menschen (wie wir's oben S. . . nannten) von allem, was Erfahrung und

und Sinnen-eindruck heißt, entkleidet, dargestellt. Und wer hat es (ich frage alle Kenner der philosophischen Litteratur!) vor ihm gethan? Leibnitz, der gelehrte Leibnitz, würde, wäre dies gewesen, statt des nous mêmes, innées à nous mêmes, die Anschauungen, die Denkformen, die Grundsätze, die ein solcher Intellektual-analyst vor ihm schon entwickelt hätte, seinem Theophil genannt, und diese seine idées et verités innées", die er der Lockischen Erfahrungsanalyse entgegensetzte, auf die nämliche Art hergezählt und klassifizirt haben, als Herbert seine, obgleich sehr zufällig und sehr unrichtig zusammengestoppelten angebornen Grundsätze aufgereihet hatte, welche Locke widerlegte.

On me repondra, que l'ame n'a naturellement et originairement que des facultés nuës. Mais les facultés nuës, c'est à dire, sans quelques actes, en un mot, les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connoit point, et qu'on n'obtient, qu'en faisant des abstractions. Dans chaque faculté il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt, qu' à l'autre.

Ganz dem Satz der alten Philosophie gemäß, daß keine Kraft in der Natur bloß εν δυναμει (virtualiter), sondern εν ενεργεια (potentialiter) existirt. Und welche Kraft hat nicht ihre bestimmten Gesetze, wodurch sie eigentlich Kraft ist, und die durch die Dinge, auf welche sie wirkt, entwickelt und gleichsam versichtbart, dem Auge dargestellt werden; die sie aber, als Wirkung auf das bestimmte Ding, nur deswegen äußert, weil sie ihr auch ohne den Gegenstand, auf welchen sie wirkt, eigenthümlich sind. Laßt uns

Bayerische
Staatsbibliothek
München

z. B. die Denkkraft als einen intellektuellen Instinkt des Menschen betrachten. Hier werden wir also natürlich fragen: Nach welchen Gesetzen wirkt dieser Instinkt: Wodurch unterscheidet er sich von den sinnlichen Instinkten, z. B. von dem der Selbsterhaltung? Ohne Zweifel nicht bloß als Anlage, sondern durch bestimmte Gesetze. Denn, zergliedert einmahl den Instinkt der Selbsterhaltung: so werdet ihr finden, daß der Mensch vermöge desselben jeden schädlichen oder gefahr-drohenden Gegenstand, der ihm nahe gebracht wird, von sich abwendet, daß er die Hand vor's Auge hält, wenn etwa ein spitziger Gegenstand dasselbe zu verletzen droht, daß er bei dem Herunterstürzen von einer Treppe sich, wo möglich, an der Lehne zu halten sucht, daß er, wenn ein Gegenstand des Schreckens oder des Abscheu's ihm aufstößt, den Körper zurückbiegt u. s. f. Welche bestimmte Gesetze? Wer sieht hier nicht offenbar mehr als bloße Anlage und Fähigkeit (disposition)? So — diese Kraft im Menschen (denn Instinkt ist doch wohl Kraft); so alle andere Kräfte in ihm und außer ihm. „Aber, werdet ihr sagen, alle diese verschiedenen und an sich sehr bestimmten Gesetze sind in der Einen Kraft z. B. in dem Instinkt der Selbsterhaltung gegründet!“ Ich antworte: Sehr richtig! Allein durch diese einzelnen, so bestimmten Gesetze erkennet ihr doch allein jene Kraft und ihre wesentlichen Unterschiede von andern, euch bekannten! Ihr könnet euch diese Kraft nie denken und nie davon sprechen, ohne irgend eines oder das andre einzelne, bestimmte Gesetz derselben euch in der Seele zu vergegenwärtigen. Ihre, euch unbekannte, Natur vereiniget alle diese Gesetze zu einem Ganzen, aber dieses Ganze hat, (wenigstens für eure Ansicht und

Erkenntniß-art,) diese bestimmten Theile; die unsichtbare Ursache hat wenigstens diese sichtbaren, wahrnehmungs-fähigen Wirkungen. Wenden wir dieß auf die Denkkraft an, als intellektuellen Instinkt betrachtet!

Hier fragen wir also: Jene unbekannte Ursache gewisser Wirkungen unsers Gemüths, die wir Denkkraft nennen, — nach welchen Gesetzen, mit welchen eigenthümlichen Bestimmungen wirkt sie? Alles was Wirkung heißt, weggedacht, z. B. alle Sinnen-eindrücke ausgeschlossen, — welche Bestimmungen ihres Wesens, welche Bedingungen ihrer Wirkungen (denn von den Wirkungen selbst abstrahiren wir ja) bleiben uns übrig? — Ich antworte: Bestimmungen ihres Wesens, wodurch sie an sich, und ohne fremd-artige, ihr nahe-gebrachten Dinge (z. B. ohne die mannichfaltigen Eindrücke durch die äussern Sinne, die doch offenbar nicht zu ihrem Wesen gehören) ist, was sie ist: Bedingungen ihrer Wirkungen, wodurch diese Wirkungen selbst erst möglich werden.

Diese eigenthümliche Bestimmungen des Wesens der Denkkraft, diese Bedingungen aller ihrer Wirkungen, — der Empfindungen, Gedanken, Urtheile, Schlüsse, — also die obersten, ersten und allgemeinsten Anschauungen, Denkformen, Grundsätze — hat Kant nach Einem großen Prinzip dieser Kraft selbst, aufgesucht, ihren gegenseitigen Zusammenhang dargestellt und bewiesen, ihre Anwendung auf die wirklichen Gegenstände, als die zu subsumirenden Besonderheiten jener Allgemeinheiten, gerechtfertiget, ihren Gebrauch für immer bestimmt und ihre Grenzen abgezeichnet. In der That, man muß wenig Denkkraft haben, um ein solches

Unternehmen für die Beleuchtung und Erörterung dieser Wunder-vollsten aller Kräfte als leer oder überflüssig zu erklären. Ich habe mich bei dem Leibnitzischen Ausspruch vorsätzlich länger verweilt: weil die Grund-lose Ueberredung von dem Denkvermögen, als einer blossen Anlage und unbestimmten Fähigkeit, oder, um den eigenthümlichen Ausdruck des großen Weltweisen zu brauchen, als einer pure disposition, et faculté nue, als einer Kraft ohne bestimmte und von den Außendingen unabhängige Gesetze, — eine der wesentlichsten Ursachen so vieler Mißverständnisse des Kantischen Systems von je her war und noch ist. Immerhin mögen wir die Seele, ohne sinnlichen Eindruck von außen her „einer unbeschriebenen Tafel" vergleichen. Sie ist's. Denn ihre geistige Kraft äußert sich nur durch körperliche, sinnlich-anschaubare Wirkungen: die Aussendinge wirken auf die Sinne, die Sinne auf die Seele, und die Seele vergleicht die wahrgenommenen Eindrücke, zergliedert ihre Eigenschaften u. s. f.; aber sie nimmt wahr, sie zergliedert, urtheilt, schließt, nach ihren eigenthümlichen Gesetzen, die kein Sinnen-eindruck ihr geben kann. So sind also die Sinnen-eindrücke allerdings die Farben, um die Tafel zu beschreiben: aber Sinn und Haltung der aus diesen Farben zusammengesetzten Gemälde bestimmt sie selbst nach den allgemeinen Grundstreichen (von Anschauungen, Verstandes-begriffen und Grundsätzen), die unserer Denkkraft vor aller wirklichen Aeußerung, d. h. vor aller Erfahrung, ursprünglich gleichsam eingegraben sind; wenn uns gleich diese Grundstriche, wie jede Kraft in der Natur, ohne ihr nah-gebrachte Gegenstände, auf welche sie ihre

Wirkungen äußern kann, also ohne Eindrücke von aussen her, nie sichtbar geworden, nie in's Auge gesprungen wären.

Das ist der Sinn des Leibnitzischen Ausspruchs, und nichts mehr und nichts weniger ist es, was Kant's Anschauungen und Begriffe a priori, was seine reine Vernunft überhaupt — ausdrücken.

„Aber, wendet man ein, der ursprünglichen Grundlage des Gemüthes nach, sind also der Thor und der Weise, der Alltagskopf und das Genie, der Mann von erweitertem Geist und der eingeschränkte Kopf einander durchaus gleich?" Allerdings. Denn sie denken alle: aller allgemeinste Anschauungen, Begriffe, Urtheile, sind durchaus gleich. Aber der Unterschied der thätigen, der wirklich = geäußerten und auf die Dinge angewendeten Denkkraft besteht in den besondern Anschauungen, Begriffen und Urtheilen, welche unter jenen allgemeinsten Anschauungen, Begriffen rc. subsumirt, auf welche jene angewendet werden. Auch der einfältigste Mensch, wenn wir ihm überall nur Denkkraft beilegen können, urtheilt nach dem Satz von Ursache und Wirkung, über den selbst der scharfsinnigste Philosoph nicht hinausgehen kann. Aber die Anwendungen des Allgemeinen auf das Besondere sind bei eingeschränkten Geistern oft von der Art, wie das bekannte: „wenn der Stock im Winkel steht, so regnet's!"

Newton mißt die Anziehungskräfte, Kant die Denkgesetze nach den nämlichen allgemeinen Anschauungen, Begriffen, Schlüssen, als der einfältigste Mensch seine kleinlichen Geschäfte verrichtet; denn jene denken; dieser denkt auch. Er kann gleichsam nicht unter diesen allgemeinen Anschau-

ungen, Begriffen, Grundsätzen denken, jene — nicht drü der hinaus. Aber die Feinheit, der Scharfsinn in der Anwendung der allgemeinen Denkgesetze auf die Gegenstände, also die Subsumzion des Besondern unter das Allgemeine; — diese machen den Newton, den Kant.

On m'opposera cet axiome, reçu parmi les Philosophes: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensibus. Mais il faut excepter *l'ame même*, et ses affections. Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensibus, *nisi intellectus ipse*. Or l'ame renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception le raisonnement et quantité d'autres notions, que les sens ne sauroient donner. Cela s'accorde assés avec notre auteur de l'essay, qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur la propre nature.

Man merke sehr wohl den Zusatz des scharfsinnigen Mannes: *nisi intellectus ipse*. Locke, würde ich sagen, hat die erste Hälfte dieses Satzes bewiesen: Kant den Zusatz: nisi intellectus ipse. Jene seine Anschauungen, Kategorien und Ur-grundsätze, machen diesen Leibnitzischen intellectus ipse, machen den νους der griechischen Philosophen aus, durch welchen sie (wie sie freilich fälschlich rühmten) die Dinge an sich selbst erkannten; der aber, nach Kant, über diese Aussendinge und deren durch die Sinne ihm eingedrückten Wirkungen hinaus, nichts als sich selbst beschauen, das heißt, seine eigenthümlichen und bestimmten Gesetze entwickeln kann. Die einzelnen reinen Vernunftbe-

griffe, welche Leibnitz gleichsam in der Geschwindigkeit hinwirft, l'être, la substance, la perception u. s. f. sind sehr treffend, obgleich, so wie die Kategorien von dem Stagyriten, ohne Prinzip und ohne Rücksicht auf die Primitiven dieser sehr fruchtbaren Klasse von Begriffen, gewählt, und bestätigen nur um so viel mehr die Uebereinstimmung der Grundbegriffe des Leipziger- und des Königsberger-Philosophen von dem menschlichen Denkvermögen.

Die letzte Stelle, die wir aus dem Werk des großen Mannes anführen, ist eine der charakteristischsten und lehrreichsten für die Uebereinstimmung des Kritikers und des Dogmatikers: sie enthält zugleich ein eben so schön ausgemahltes, als bedeutendes Bild, und beweiset, daß der Mann, der mit Plato erhaben dachte, und Welt-umfassend philosophirte, auch schön und edel, wie dieser, schreiben konnte. Ich will sie deßhalb ganz hersetzen:

Philalethe sagt: L'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'auroit que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images exterieures et visibles, de sorte que si ces images, venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvoient y rester, et y être placées en ordre, en sorte, qu'on put les trouver dans l'occasion, il y auroit une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain.

Hierauf erwiedert ihm Theophile (d. i. Leibnitz.)

Pour rendre la ressemblance plus grande, il faudroit supposer, que dans la chambre obscure il y eut une toile, pour recevoir les especes, qui ne fut pas unie, mais diversifiée par des plis, representans les

connoissances innées; que de plus cette toile ou membrane etant tendue eut une manière de ressort ou force d'agir, et même une action ou réaction accommodée tant aux plis passés qu'aux nouveaux venus des impressions des especes. . . . Cette comparaison expliqueroit tolérablement ce qui se passe dans le cerveau; mais quant à l'ame, qui est une substance simple, ou monade, elle represente sans étendue ces memes varietés des masses étendues et en la perception.

Zwar will Kant, mit weiser Vorsichtigkeit, seine Anschauungen und reine Vernunftbegriffe nicht angeboren genannt wissen: der Ausdruck könnte zu leicht gemißdeutet werden; er will aber damit nichts anders sagen, als daß dieselben sich in dem Erfahrungsgebrauch durch die Sinne erst entwickeln, wie auch Leibnitz oben S. 96. sagte, que les idées particulières sont les exemples des idées innées, daß Erfahrung dieselben gleichsam ausser uns darstellt und versichtbart, daß sie aber in die Erfahrung aus unserm intellektuellen Selbst hinübergetragen, nicht, umgekehrt, aus jener diesem aufgeprägt würden, sondern daß die besondern Anschauungen und Begriffe, mit welchen diese uns vermittelst der äussern Sinne berühret, durchgängig ihr Gepräge von jenen erhalten, und durch sie, wie durch eine geistige Form, so gemodelt werden, wie wir sie im Allgemeinen (also nach Zeit, Raum, Substanz, Ursach, Wirkung, Kraft, Leiden) erkennen: bestimmte Oerter des allgemeinen Raums, bestimmte Zeiten der allgemeinen Zeit, das Materielle des Sinnen-eindrucks, die individuellen Bestimmungen der gegebenen Substanz, Ursache, Wirkung, u. s. f. erkennen wir einzig durch die Erfahrung.

Aber Zeit, Raum, Substanz, Ursache, Wirkung, als allgemeine Anschauungen und Begriffe, als die obersten Intellektual-Klassifikazionen alles Denkbaren, sind uns a priori gegeben. Daher sagt auch Kant p. 68 in seiner Schrift gegen Eberhard „Ueber eine Entdeckung, nach der alle Kritik ꝛc.“

„Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch, fährt er fort, eine ursprüngliche Erwerbung, wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken, folglich auch desjenigen, was zuvor gar noch nicht existirte, mithin keiner Sache, vor dieser Handlung, zugehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und in der Zeit; zweitens die synthetische Einheit des Mannichfaltigen im Begriff: denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnißvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande, (und affizirt mit diesem ihrem ursprünglichen Eigenthum die Dinge). Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte seyn, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren.“ Nur der geschlagene Feuerstein giebt Feuer, möcht' ich zur Erläuterung hinzusetzen; aber die Kraft, der Grund, die Eigenthümlichkeit seiner Theile, nach heftigem Reiben Feuer zu geben, und mit diesem Grunde also auch alles das, was die Wirkung hervorbringen kann, wohnt ihm, auch ungeschla-

gen, angerieben, bei: so — wohnen, nach dieser Kantischen Vorstellung, Raum und Zeit, und die reinen Verstandesbegriffe unserer Seele bei. Der Grund, warum wir die Dinge in Raum und Zeit anschauen, und durch reine Verstandesbegriffe denken müssen, ist der Seele angeboren, und mit diesem Grunde also auch das, was als Wirkung in ihm liegt, (wie dort das Feuer, hier die reinen Anschauungen und Begriffe). Die Einwirkung der Aussendinge lockt nur den geistigen prometheischen Funken hervor, den sie (als ganz ungleichartig mit der Denkkraft) nicht hineinbringen konnte. Und eben das Letzte ist hier das Wichtigste, das Entscheidenste. Kant konnte sich, in der Kritik, der Untersuchungen über Ursprung, Entstehung und Ausbildung der reinen Anschauungen und Verstandesbegriffe überheben: denn hier war's ihm einziges Geschäft, die Gesetze des Denkvermögens anzuzeichnen, und dasselbe nach seinem Inhalt auszumessen. Er wollte Werth und Gehalt der Münze bestimmen und erproben, nicht die Geschichte des Goldes, aus dem sie geprägt, nicht die Bildungsart des Gepräges selbst, beschreiben. Auch hat der Verfasser in der Kritik über Geschichte und Entwickelungsart der reinen Verstandesbegriffe nichts vorgebracht. Die oben angeführte Stelle war aus einem seiner kleinern Werke entlehnt, wo die Angriffe eines Gegners ihm Neben-erörterungen abzwangen. Unterdessen hänget die Geschichte aller unserer Erfahrungsbegriffe mit ihrem Inhalt unabtrennlich zusammen; und es war daher nicht Wunder, wenn der größte Theil der Leser der Kritik bei der Analytik und Würdigung der reinen Verstandesbegriffe, (welche, mit allen Erfahrungsbegriffen durchaus ungleichartig,

dieser ihre Geschichte, so wie sie selbst, erst möglich machen,) in der durchaus unerwähnten Entstehungs- und Entwickelungsart der erstern, eine wesentliche Lücke der Vernunftkritik selbst, erblickte. Einige der von uns angeführten Stellen des Leibnitzischen Werkes — in der Vorrede oder Einleitung der Kritik von dem Verfasser aufgestellt — würden wahrscheinlich manchem Mißverständniß vorgebeugt, manchen Leser weniger abgeschreckt, manchen andern weniger mißtrauisch gemacht haben.

So übereinstimmend nun aber auch, nach dem bisher vorgetragenen, die Leibnitzischen Grundsätze über menschliche Erkenntniß in den Nouveaux Essays mit den Kantischen sind; (daß Leibnitz denselben überall treu geblieben, dürfte wegen der rhapsodistischen Vortragsart dieses Philosophen, der überdem bei allen seinen Untersuchungen voll so vieler Rücksichten war, schwer zu entscheiden, oder vielmehr überall nicht zu behaupten seyn) so würde doch der Stifter des Monadensystems und der vorher-bestimmten Harmonie, wie wir auch schon vorhin sagten, mit Kant sich nie an einem Ziel umarmt haben. Denn Leibnitz konnte, seinen metaphysischen Dogmen gemäß, jene Praeformazion unserer Denkgesetze vor aller Erfahrung, und Unabhängigkeit der erstern von dieser, gar wohl anerkennen; aber zwischen den praeformirten Denkgesetzen und den zu denselben stimmenden Dingen an sich, oder auch Erscheinungen, grade so, wie zwischen Geist und Körper, eine praestabilirte Harmonie annehmen; eine Wendung der Kantischen Theorie des Denkens, welche schon Herr Hofprediger Schulz in einer Rezension in der allgemeinen teutschen Litteratur-Zeitung versucht hat, welche aber Herr Kant in einer Anmerkung zu

der Vorrede seiner „metaphysischen Anfangsgründe" mit Recht für blos hypothetisch, und eben deswegen dem Geist seines Systems nicht angemessen erklärte. Dagegen waren für Leibnitzens Geist und für sein System Hypothesen dieser Art eigentlich gemacht.

Hieraus ergiebt sich aber auch das wichtige Resultat: daß jemand die Kantische Denktheorie als sehr richtig und ohne Einschränkung anerkennen kann, ohne die absolute Irrealität unserer Erkenntniß, in Rücksicht der Dinge an sich, als eine unerlaßliche Folge aus seiner Theorie abzuleiten: wie dies von einigen Kantianern behauptet worden: ich sage — Kantianern: denn Kant selbst dürfte den Schein einer solchen Folgerung nicht überall sorgfältig genug vermieden haben. Künftig — ein mehreres über diesen wichtigen Punkt.

Wir gehen weiter fort zu der Beleuchtung der einzelnen Theile der Grundlage des Kantischen Systems.

Wir erörtern erstens die Begriffe von Raum und Zeit.

Die Benennung der Anschauungen, womit Kant diese sonderbarsten und eigenthümlichsten aller unserer Begriffe bezeichnet, scheint ihnen mehr als jede andre angemessen zu seyn. Denn für alle andere Abstrakzionen (wenn wir Raum und Zeit, etwas uneigentlich, unter dieser Klasse befassen wollen) haben wir immer noch irgend ein von dem Bilde selbst verschiedenes Schema in der Seele; hier aber ist Schema und Bild einerlei; an jeder bestimmt-gegebenen Zeit, an jedem bestimmt-gegebenen Raum können wir uns, in so

fern es bloß Zeit und Raum ist, nicht mehr und nicht weniger Eigenschaften denken, als an der allgemeinen Zeit, an dem unendlichen Raum; das was beide erfüllt, macht allein den Unterschied. Demnach nennet Kant sie mit Recht Anschauungen, und da sie die Bedingungen aller übrigen Anschauungen enthalten, reine, oberste, ursprüngliche.

Das außer uns Darstellbare des Raums erschwert es uns nur mehr, uns ihn als etwas Unwirkliches zu denken: und jede darin gezeichnete Figur scheint uns, so wie selbst wirklich, also auch nur durch den Raum, als selbst etwas Wirkliches, möglich zu seyn. Mit der Zeit, als einer innern Anschauung, hat es hierin weniger Schwierigkeit; sie scheint, selbst dem ungeübten Denker, ein immer-fertiges Maaß in der Seele, welches er, bei jedem vorkommenden Fall, an den wirklichen Gegenstand hält. Daher sagt schon Lukrez:

Tempus item per se non est; sed rebus ab ipsis
Consequitur sensus, transactum quid sit in aeuo.
Tum quae res instet, quid porro deinde sequatur.
Nec per se quemquam tempus sentire fatendum est,
Semotum ab rerum motu placidumque quiete.

Lucr. Libr. I, v. 460.

Und so hielten auch die Alten die Zeit für ein eben solches Prinzip in der Natur, als die Privazion. Uebrigens liegt schon in den dogmatischen Attributen der Gottheit, der Allgegenwart, der Unveränderlichkeit und der Ewigkeit, offenbar der Begriff einer Art, die Dinge anzuschauen und zu denken ohne Raum und ohne Zeit. Denn man frägt den Dogmatiker: „Wenn die allgegenwär-

tige und ewige Gottheit irgend ein einzelnes Wesen, oder eine einzelne Begebenheit denkt; und dieses einzelne Wesen nicht anders, als im bestimmten Raum, — diese einzelne Begebenheit nicht anders, als in der bestimmten Zeit existiren kann: — wie kann sie Veråndrung anders, als durch Selbstveråndrung, wirklichen Gegenstand anders, als im bestimmten Raum, als durch das „mehr hier, als dort“ denken?“ Sie denkt alles ohne Raum und ohne Zeit, antwortete ganz richtig mancher dogmatische Theologe; — ohne der Möglichkeit einer solchen Art, die Dinge zu denken, näher nachzuforschen. Daher freilich auch der Satz mancher philosophischen Dogmatiker: „Daß die Gottheit die Dinge nur im allgemeinen anschaut“ als durch welchen Satz man diesem Widerspruch entgehen zu wollen schien, aber eben dadurch die Gottheit mehr noch, als durch manchen andern Anthropomorphismus vermenschlichte, und sie zum Bedürfniß einer Syllogistik (möchte man sagen) erniedrigte.

Uebrigens hat der menschliche Geist durch die Kantischen Begriffe von Raum und Zeit, als den eigenthümlichen Formen unserer Sinnlichkeit, vielleicht zuerst die Möglichkeit einer andern Erkenntnißgattung, als durch Vernunft, begreifen gelernt: nicht zwar, daß wir nunmehr bestimmte Elemente hätten, um uns irgend eine andre, als unsre Erkenntnißart durch Vernunft, zu denken; sondern, daß wir uns, wenigstens zum Behuf einer oder mehrerer andrer möglichen Arten, die Dinge anzuschauen und zu denken, gleichsam durch unsere Vernunft von unserer eigenen Vernunft los-denken können. Denn so lange man Raum, Zeit und eben so die Kategorien, Ursache, Wirkung, Kraft, Leiden, als den Dingen inhärirend betrachtet; so lange kann

man sich auch eine andere Ansichtsart der Dinge, als durch Vernunft, schlechterdings nicht einmal als möglich denken. Und doch fühlte man das Bedürfniß einer von unsrer menschlichen durchaus verschiedenen Ansichtsart der Dinge, in dem Begriff der Gottheit besonders, sehr lebhaft. Denn andre oder mehrere Sinne, als die unsrigen, konnte und durfte man ihr doch nicht beilegen. „Was ist denn, fragte schon mancher scharfsinnige Kopf den Dogmatiker, was ist denn deine Vernunft für eine große und so unendlich-vorzügliche Kraft, daß du es wagst, sie zu der Hauptkraft in der ganzen Natur zu erheben? daß du sie, nur dem Grade nach, von derjenigen verschieden, dem Gehalt, der Realität nach aber, derjenigen gleich zu machen wagst, die die Urkraft aller Dinge, die eine Gottheit seyn soll?"

So lange wir uns indessen Raum, Zeit, Ursache, Wirkung ꝛc. als in den Dingen wirklich, vorstellen, so lange können wir uns auch keine andere Ansichtsart der Dinge, als nach Raum und Zeit, nach Ursache, Wirkung, Kraft, Leiden, auch nur als möglich denken.

Dagegen ist uns dieß durch Kant's transcendentalen Idealismus erleichtert, und selbst der, der diesen transcendentalen Idealismus nur als Hypothese anerkennt, muß dennoch jene unmittelbare Folge aus der bloßen Vorstellung desselben, für sehr wichtig halten. Die Vorstellung von Raum und Zeit, als in unserm denkenden Subjekt nicht weniger, als in dem Objekt gegründet, mit welcher Kant von manchem scharfsinnigen Gegner, unter andern auch von den Hrn. Selle, und Probst Pistorius, gedrängt worden, verdankt ihren Ursprung offenbar nur seinem transcen-

dentalen Idealismus, ist wenigstens vor dem Umtrieb des Kantischen Systems nie gangbar gewesen. Sie selbst aber ist schon ein wichtiger Vorschritt zu der qualitativen Unterscheidung unserer Erkenntnißgattung von andern möglichen.

Bisher konnten wir uns für eine oder mehrere andre Erkenntnißgattungen als die unsrige, höchstens nur gleichsam die Möglichkeit andrer Farben der Dinge denken. (denn eine bestimmt-andere, und von unserer Ansichtsart verschiedene Eigenschaft derselben — wer kann sie sich denken)? Nun aber können wir uns auch die Möglichkeit eines andern Auges denken; denn die Sinne liefern uns, nach dem Geständniß der philosophischen Schulen, nur die Farben der Dinge. Die Vernunft aber ist das Auge selbst, womit wir diese Farben anschauen. So können wir also nunmehr auf die verschiedenen Erkenntnißarten der Wesen (deren keine einzige jedoch wir uns mehr, als überhaupt möglich zu denken vermögen) auch in Rücksicht der Qualität, und nicht bloß in Rücksicht der Quantität, wie ehedem, den oben angeführten Ausdruck des Protagoras anwenden: οψεσι παντοδαπαις χρωματα παντοδαπα. Wir gehen weiter

Zweitens, zu der Anschauung und dem Urtheil a priori, als worauf die ganze Kritik erbauet ist. So wenig wir auch das eigentliche Wie? der Anschauungen und Urtheile a priori erklären können: so gewiß scheinen doch solche Anschauungen und Urtheile a priori in der Seele wirklich statt zu finden. Denn zuvörderst ist die gesammte reine Mathematik — gleichsam Eine große Anschauung und Ein großes Urtheil a priori: und wenn man diese letztere überall anderswo z. B. in der von Kant so genann-

ten

ten reinen Naturwissenschaft, wegläugnen will, so muß man doch wenigstens von der reinen Mathematik gestehen, daß hier die Anschauung der konstruirenden Darstellung, das synthetische Urtheil dem aus der wirklichen Darstellung gezogenen Schluß, vorhergeht. Erwäget man nun die bewundernswürdigen Entdeckungen, zu welchen der Mensch durch die Mathematik, also durch diese Anschauungs- und Urtheilskraft a priori hingeleitet worden, so muß man das Vermögen der Vernunft, a priori anzuschauen, fast für das größte und erstaunenswürdigste aller übrigen Kräfte unseres geistigen Selbst halten. In der That! Die Mathematik stellet uns in ihren Lehrsätzen über die Zahlen und Figuren die Ideale der höchsten Ordnung, des bewundernswürdigsten Zusammenhanges, und der gegenseitigen Begründung der Dinge in und durch einander, also offenbar — die Ideale der höchsten Weisheit und Vernunft, gleichsam verwirklichet, dar — und zwar so rein, so vollkommen, daß unser philosophischer (discursiver) nexus rerum, Harmonie der Welten, u. s. f. nur für Schatten, und kaum für Schatten dagegen zu rechnen sind. Und wenn der unbedingteste (s. hernach) transscendentale Idealismus (daß nämlich wir selbst es sind, die, durch die Vernunft, — Ordnung, Regel und Gesetzmäßigkeit in die Natur hineintragen, und nicht aus ihr lernen oder abstrahiren) keine anderweitige Zweifel gegen sich hätte, so würden die wunder-vollen mathematischen Kenntnisse allein hinlangen, dies System zu rechtfertigen. Denn von dieser Seite kann Kant dem Gegner immer antworten: „Du sagst, „meine Vernunft soll nicht fähig seyn, Ordnung und Gesetzmäßigkeit in die Natur zu bringen, sondern könne sie nur „aus ihr lernen, von ihr abstrahiren. Aber was ist

„all' deine Naturordnung, was all' deine Weisheit und „Zweckmäßigkeit in der Einrichtung der Dinge — gegen die „Ideale höchster Ordnung, Einheit, Zweckmäßigkeit und ge„genseitigen Zusammenhanges, welche mir die Mathematik „aufstelle; wo ich offenbar aus der Natur nichts entlehne, „wo Erfahrung und Sinne nichts weiter thun „können, als — bestätigen, was meine Vernunft „vorschreibt. Du willst mir so wenige und höchst ein„fache synthetische Urtheile a priori, als ich dir da in mei„nen Ur grundsätzen aller Erfahrungsurtheile, und als die „obersten Bedingungen aller Erfahrungserkenntniß aufstelle, „streitig machen. Aber diese Wissenschaft (Mathematik) „stellet dir tausend und tausend höchst verwickelte und an zahl„losen andern, (eben so gewissen und eben so evidenten) „Sätzen höchst fruchtbare Theoreme auf. Magst du immer„hin Raum und Zeit als Dinge an sich betrachten: das, „was die Mathematik durch die Modifikazionen derselben „daraus hervorschaft, kannst du, als die Schöpfungen der „Vernunft, als ihr ursprüngliches Eigenthum, nicht ver„kennen." So kann Kant jedem kühnsten Gegner mit seinem transcendentalen Idealismus unter die Augen treten: und dieser wird eher alles, als die reinen Anschauungen und Urtheile a priori aus der Mathematik, ablengnen können. Wer dem Gange des Kantischen Geistes in allen seinen Schriften nachspürt, der wird finden, daß derselbe überall der erklärteste Bewunderer der Mathematik, so wie einer ihrer tiefsten Kenner ist; und daß grade dies Anschauen a priori, welches bei der erhabensten und vernunft erweiterndsten aller menschlichen Wissenschaften statt findet, oder vielmehr, die durch das Anschauen a priori einzig hervorgebracht wird,

am meisten seine Aufmerksamkeit heftet. Mit dieser Anschauung a priori beginnt die Kritik, und auf ihr ruhen die Grundpfeiler seines Systems: und sollte er es einst würdig achten (was er, ich weiß es aus dem eigenen Munde des großen Denkers, versprochen hat) der gelehrten Welt die Entwickelungsgeschichte seines Geistes zu liefern; so bin ich es fast bis zur Ueberzeugung gewiß, daß er bei seinem transcendentalen Idealismus von der mathematischen Anschauung ausgieng, und dann diese, wie es auch sein System mit sich bringt,; in die Philosophie übertrug: als wodurch er die Philosophie in ihren obersten Grundsätzen, gleich jener, zu einer demonstrablen Wissenschaft (wenn gleich nur discursiv-demonstrabel) zu erheben suchte.

Alle Kantische Partheinehmer haben bei ihren Beantwortungen der Einwürfe seiner Gegner auf diese mathematischen Anschauungen und Urtheile a priori wenig oder doch lange nicht das Gewicht gesetzt, was Kant darauf legt, und für die Rechtfertigung der Hauptsätze seines Systems mit unwidersprechlichem Recht darauf legen kann.

Aber nicht bloß die Mathematik rechtfertiget die Kantischen Anschauungen a priori auf eine so glänzende Art, sondern man erlaube mir noch einige philosophische Phänomene, wenn nicht zum Beweise, wenigstens zur Erläuterung der Kantischen Idee aufzustellen. Wie oft finden wir, daß wir richtiger handeln in Augenblicken des Gedränges und gleichsam Gegen-einander-rennens der Ideen in der Seele, als bei kalter Ueberlegung? Wie viel Feinheiten entwickeln wir oft in unsern Handlungen dieser Art, und also auch offenbar in den, diesen Handlungen zum Grunde liegenden, Urtheilen der Seele? Denn eine gewisse geistige

Mechanik zur Erklärung dieser und ähnlicher Phänomene zu Hülfe zu rufen, ist klarer Widerspruch. Offenbar haben diese Phänomene mit jenen Anschauungen a priori die auffallendste Aehnlichkeit. Ob sie die unmittelbaren Resultate einer solchen ursprünglichen Organisazion unsers Geistes? Ob sie die nämliche Anschauungskraft, auf andere Gegenstände angewendet, sind? muß künftigen Erörterungen scharfsinniger Psychologen überlassen werden. Denn wo ist das Werk, in welchem ein kritischer Philosoph alle die großen und eben so tiefeindringenden, als vielumfassenden Winke für die Psychologie benutzt hätte, die im kritischen System enthalten sind? Mit Recht nennet Kant in der Kritik der Urtheilskraft unsre Geschmacksurtheile — Urtheile a priori. Denn unwiderleglich fällen wir sie vor aller Erfahrung, obgleich die ursprünglichen Elemente dieser Urtheile aus der Erfahrung selbst entlehnt sind, und nur die bestimmte Zusammensetzung derselben eigentlich a priori zu seyn gesagt werden kann.

Durch diese reine Anschauung a priori hat nun Kant allerdings die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Wahrheit, und zugleich die der Anwendung derselben auf die wirkliche Sinnenwelt dargethan, (wenn gleich das Wie? jener reinen Anschauung, so wie jedes Wie? einer Kraft, unerklärt bleiben muß). Denn da, wie wir schon oben sagten, die Körper, mathematisch betrachtet, nichts mehr und nichts weniger sind, als modifizirter Raum und Zeit, und für den Mathematiker also die wirkliche Kugel z. B. ein Weltkörper, überall keine andere Eigenschaften hat, als die auf der Tafel abgezeichnete Figur, nach welcher er den archimedeischen Lehrsatz von dem Verhältniß der Kugel zum Cylinder demonstrirt: so brauchts auch keiner weitern Recht-

fertigung der mathematischen Lehrsätze zu ihrer Anwendung auf die Sinnenwelt. Unter den Bruchstücken der alten Philosophie, in Beziehung auf das Kantische System führten wir einige an, welche die Ahndung von dem Mangel einer Philosophie der Mathematik und des Beweises ihrer obersten Grundsätze enthielten. Dem gelehrten Leibnitz sind jene Stellen nicht entgangen; unter andern citirt er wörtlich die Stelle aus dem Aristoteles (welche auch von uns angeführt worden) von der gegenseitigen Begründung aller Wissenschaften in Einer Hauptwissenschaft (der Metaphysik) Liv. IV. des nouveaux Essays. Daß aber diese Philosophie der Mathematik zur Deduktion ihrer obersten Grundsätze, bis zu seiner Zeit noch nicht gefunden war, deutet er eben so klar an, wenn er gleich darauf sagt: Je tiens à la verité, Monsieur, que le principe des principes est en quelque façon le bon usage des idées et des experiences; mais en l'approfondissant on trouvera, qu' à l'égard des idées ce n'est autre chose, que de lier les definitions par le moyen des axiomes identiques. Cependant ce n'est pas toujours une chose aisée, de venir à cette dernière analyse, et quelque envie, que les géometres, au moins les anciens, ayent temoignée d'en venir à bout, ils ne l'ont encore pu faire. Er fährt nachher weiter fort und zeigt, daß die Alten weislich die Zahl der Axiomen möglichst zu vereinfachen suchten, aber daß die neuern Mathematiker mehr die Fruchtbarkeit jener Axiome benutzt, als ihre Zahl zu verringern, oder auch sie selbst zu beweisen gesucht hätten. Wohl wünschte man, des großen Mannes Urtheil über die Kantische reine Anschauung hören zu können.

Uebrigens hielt er die Wahrheiten der Mathematik und alle andere nothwendigen und allgemein-gültigen für bedingt. Pour ce (sagt er Livr. IV. C. XI.) pour ce qui est des verités éternelles, il faut observer, que dans le fond elles sont toutes conditionelles, et en disant „toute figure, qui a trois cotés, aura assi trois angles“ je ne dis autre chose, si non, que, suppose, qu'il y ait une figure a trois cotés, cette meme figure aura trois angles. In dieser Rücksicht wird **Kant** selbst sagen, daß **alle menschliche Wahrheiten**, Wahrheiten der Vernunft und Wahrheiten der Sinne, **bedingt** sind. Denn wenn keine so modifizirte Kraft, als das menschliche Denkvermögen, in der Reihe der Dinge wäre, so würden auch keine, in solchen Denkgesetzen unmittelbar oder mittelbar gegründete, Wahrheiten statt finden.

Nunmehr will ich noch kürzlich eine Frage erörtern, die, ohngeachtet sie durch die bisherige Darstellung der Grundlage des Kantischen Systems hinlänglich beantwortet zu seyn scheint, dennoch von großen und kleinen Gegnern des kritischen Systems unaufhörlich aufgeworfen wird: sie heißt

Drittens: Was versteht Kant unter reiner Vernunft?

Selbstbewußtseyn ist es, was eigentlich den Menschen und seine Persönlichkeit ausmacht: Selbstbewußtseyn aber ist nichts anders, als das Vermögen uns selbst anzuschauen, oder, unser Ich nach seinen jedesmaligen Bestimmungen zu denken, und alle Außendinge (d. h. alles, was nicht in unserm reinen Ich ist) als eben so viele Punkte der Peripherie auf dieses Selbst als den Mittelpunkt zu beziehen, von wel-

chem also alles Denken ausgeht, und in welches alles Denken endet.

Weil daher unser Ich bei allen unendlich verschiedenen äußern und innern Bestimmungen, gleichsam einen unwandelbaren, unverrückbaren Punkt bildet: so ist das Selbstbewußtseyn nicht anders möglich, als vermittelst gewisser allgemeiner Bedingungen des Denkens, oder Urtheilens; Bedingungen, durch welche jedes besondere Denken und Urtheilen, oder jeder besondere Akt unsers denkenden Ichs, allein zu Stande gebracht werden kann; und die daher auch bei jedem wirklichen Act desselben, so unendlich verschieden die Gegenstände seyn mögen, sich überall und durchgängig gleich seyn müssen.

Das Vermögen unseres Geistes nun, welches diese Bedingungen alles Denkens enthält, und auf die Dinge anwendet, oder, was eben so viel sagen will, alle besondern und bestimmten Gegenstände des Denkens jenen allgemeinen Bedingungen subsumirt, (d. h. im eigentlichen Sinn, denkt) — dies Vermögen nennet Kant, „die reine Vernunft."

Um aber diese obersten Bedingungen alles Denkens zu finden, braucht es nichts anders, als, (wie Jakobi in dem Gespräch über Idealismus und Realismus sehr richtig sagt,) „unser Bewußtseyn von allen besondern Thatsachen, von allem rein-objektiven, auszuleeren: denn alsdann behalten wir die reine Vernunft allein übrig, und können sie um alle ihre Geheimnisse befragen." Was wir bis dahin als Grundlage des Kantischen Systems aufgestellet, ist eben das, was Kant nach einem solchen gänzlichen Ausleeren von allen besondern Thatsachen, von allem rein-objektiven, gefunden: dies sind also seine Denkgesetze, seine ursprünglichen Anschauungen, Begriffe und synthetischen Urtheile a priori.

Wir können nie einen bestimmten Gegenstand denken, ohne die reine Vernunft mit irgend einer besondern Thatsache, mit irgend etwas objektivem (von der reinen Vernunft selbst verschiedenem), zu versetzen: aber wir können auch nichts bestimmtes, und überhaupt nichts denken, ohne jene allgemeine Bedingungen.

Woher kennet aber die reine Vernunft die allgemeinen Bedingungen des Denkens, als aus der Erfahrung?

Allerdings aus der Erfahrung! Auch setzet ja Kant, bei allen seinen transcendentalen Untersuchungen, Erfahrung als gegeben voraus: und wenn er die Bedingungen alles Denkens aufsucht, so thut er, wie wir schon sagten, nichts anders, als daß er das Bewußtseyn von allen besondern Thatsachen ausleert, und nach dieser Ausleerung gleichsam nur das Gefäß behält, in welchem sie aufgefaßt und aufbehalten werden, d. h. die allgemeine Form des Denkens. „Ich schaffe nicht, sagt er gleichsam, die Vernunft, und eben so wenig ist es die Vernunft, die sich selbst schaffet. Sie ist mir, sie ist sich selbst, gegeben. So wie ich mir meiner selbst nicht bewußt werden könnte, wenn ich nicht da wäre, so würde ich auch von reiner Vernunft und Vernunftgesetzen nichts wissen und nichts bestimmen können, wären sie nicht da, d. h. wären sie nicht durch Erfahrung gegeben." Aber die Bedingungen des Denkens sind ja auch offenbar nichts anders, als das was Erfahrung möglich machet: und sie bleiben übrig, wenn wir allen Inhalt der Erfahrung absondern. Diese Bedingungen des Denkens können dadurch, daß wir sie nur vermittelst der Erfahrung zu erkennen im Stande sind, von ihrer apodiktischen Gewißheit, Unwandelbar-

keit und Nothwendigkeit nichts verlieren. Denn grade darin besteht diese Gewißheit, Unwandelbarkeit und Nothwendigkeit, daß sie in allen besondern Thatsachen der Erfahrung immer dieselben, immer sich selbst gleich sind; daß ihrer nie mehr, oder andere seyn können, als einmahl sind; daß durch sie Erkenntniß aller besondern Thatsachen, und also Erfahrung überhaupt, möglich wird.

Alle andere bestimmte Thatsachen gehören zu dem Inhalt der Erfahrung: diese allein machen Erfahrung selbst möglich: alle andere Thatsachen tragen wir aus der Erfahrung in unser denkendes Ich hinein: diese allein trägt unser denkendes Ich in die Erfahrung. Diese Bedingungen alles Denkens endlich sind nichts anders, als das durch und durch bestimmte reine Ich.

Frägt man nun Kant: Warum es nur zwei Formen der Sinnlichkeit? warum nur vier Kategorien? warum es grade nur diese und keine andern Formen und Kategorien giebt? so antwortet er sehr richtig: das weiß ich nicht: denn ich kenne nur die Gesetze der Vernunft, so wie jeder Kraft; aber nicht die Ursachen dieser Gesetze. Inhalt und Grenzen dieser Gesetze zu bestimmen, ist das einzige Ziel meiner Kritik.

Viertens: der eigentliche Sinn des transcendentalen Idealismus ist, dünkt mich, hinlänglich dargestellt durch das, was S. 64 darüber beigebracht worden. Hier also nur noch folgendes:

Allerdings ist, nach dem System des kritischen Idealismus, die ganze Natur in Hinsicht auf die Dinge an sich mit allen unsern Künsten, Wissenschaften, Classifikatio-

nen, Beobachtungen, Versuchen und Theorien, für uns nichts, durchaus nichts, als

a vaste blank

ein ungeheures Leere, eine Mondcharte, voll lauter Namen ohne bestimmten Sinn und Deutung; und noch weniger als Mondcharte; denn dort bleibt uns doch noch die Aussicht, durch andere Newtons, Herschel, Schröter, — der Wahrheit einst näher zu kommen; aber in der Erkenntniß des

vaste blank

der Natur ist uns, eben durch die Eigenthümlichkeit unserer Erkenntnißart, jede Annäherung zur Realität der Dinge, auf immer und immer abgeschnitten. Eine Ansicht der menschlichen Dinge, und des allerschätzbarsten unter diesen, der menschlichen Vernunft, die ich, so sehr ich es beherzige, daß durch sie der Realität unserer Erkenntniß zur Erweiterung unsers Geistes, und zum Behuf für das wirkliche Leben, nicht der geringste Abbruch geschieht, dennoch endlich nicht anders als höchst niederschlagend finde. Aber was vermag der Mensch gegen die ewigen Gesetze der Natur? Resignation ist die Pflicht — auch des spekulativen Denkers (und nicht bloß des Moralisten). Er forsche, mit der ihm verliehenen Erkenntnißart, der Natur der Dinge nach; vielleicht findet er in einem andern Zustande seines Daseyns, Sinn und Deutung der wundervollen Hieroglyphen, die er hier mit mühsamer Treue zusammentrug. Ohngeachtet aber dieser (scheinbaren) vernichtenden Absprechung aller Realität der menschlichen Erkenntniß in Rücksicht der Dinge an sich, ist es doch ein Mißverstand des transcendentalen Idealismus, dessen

sich der scharfsinnige Jakobi schuldig macht, wenn er S. 220. in der Beylage sagt:

„Der Kantische Philosoph verläßt ganz den Geist seines Systems, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen.“ Auch nach dem transcendentalen Idealismus machen die Gegenstände Eindrücke, erregen Empfindungen, bringen Vorstellungen zuwege: aber diese Eindrücke, Empfindungen, Vorstellungen, stehen, wie alles, was Gegenstand des Denkens ist, unter den allgemeinen Bedingungen des Denkens, die uns nicht durch die Außendinge, sondern durch unser Ich gegeben sind: und ohne dieses unser so bestimmtes Ich, als ihre allgemeine Form, würden sie schlechterdings nicht seyn, was sie sind. Die ganze ungeheure Summe von Eindrücken, Empfindungen, Vorstellungen, mit welcher uns die Natur vermittelst der Sinne bereichert, und welche unsere Vernunft in Ein Ganzes zusammenordnet, ist gleich einer unendlich-verflochtenen, aber regelmäßig-berechneten Zahlen-reihe. So wie diese Zahlenreihe, bei denselben Datis, ganz verschieden ausfallen würde, je nachdem sie entweder nach dem Schema der Dyadick oder der Dekadick berechnet wäre: eben so würden auch jene Eindrücke und Vorstellungen, bei einem anders bestimmten Ich, und bei andern Bedingungen des Denkens, ganz anders seyn; wenn auch dieselben Außendinge, (mit allen den Eigenschaften, die ihnen, nun uns unbekannt, zukommen mögen) auf sie wirketen.

Hieraus folgt aber keineswegs, daß alle besondere Bestimmungen der Dinge, oder, mit Kant zu reden, alle

empirischen Gesetze, aus den allgemeinen Denkgesetzen unmittelbar abgeleitet, und — ohne alle Untersuchung und Beobachtung der Thatsachen der Natur, mit jenen zugleich erkannt werden müssen: sondern, nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus, sind die allgemeinen Denkgesetze in jedem empirischen, als seine ursprünglichen Momente, enthalten. So — kann uns kein Phänomen der Natur anders erscheinen, als in Zeit und Raum: so — sind alle Naturgesetze, welche in der Physik und in der Chymie erklärt werden, den Gesetzen der Ursache und Wirkung, der Wechselwirkung, der Substanz u. d. gl. unterworfen, und würden uns, ohne diese, entweder gar nicht, oder ganz anders erscheinen. Bis wie weit die beiden großen Gesetze der Anziehung und Zurückstoßung, als die, nächst den in der transcendentalen Logik aufgestellten, allgemeinsten und umfassendsten, aus der reinen Vernunft, aus den reinen Bestimmungen unseres Ich, abstrahirt von aller Erfahrung, abgeleitet werden können, davon hat Kant's Tiefsinn in den Anfangsgründen der Naturlehre, in dem Kapitel von der Dynamik, eine erstaunenswürdige Probe gegeben: Denn dieser Abschnitt der metaphysischen Anfangsgründe d. N. L. halte mir für eine der erhabensten Kraftäusserungen des Kantischen Genies.

Wie nun aber Erfahrungs-erkenntniß, (also überhaupt Natur) vermittelst der Kategorien, und nur durch diese möglich sey? oder, welches einerley ist, wie die Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen stimmen, obgleich diese von jenen eine ganz verschiedene Quelle haben? Dies ist von Kant in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

nicht ohne Schwierigkeit, und von Herrn Fichte in seiner Wissenschaftslehre auf eine höchst originelle und eines tiefsinnigen Denkers würdige Art gezeigt worden. Da indessen Kant sehr richtig behauptet (S. metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede XVIII. die Anmerkung) daß, so wichtig auch die Auflösung dieses Problems, als Zergliederung unseres Denkvermögens an sich ist, dennoch, auch ohne sie, das Gebäude der Kritik der reinen Vernunft feststeht: so würde ich, gestützt auf den von mir so oft schon angeführten Satz: „daß Kant bei seinen transcendentalen Untersuchungen Erfahrung als gegeben voraussetzt": es wagen, zu behaupten, daß, so wie man von dem kritischen Philosophen nicht Beweise darüber fordern darf: warum wir bloß durch Raum und Zeit, durch die Kategorien u. s. f. denken; (indem er unsre ganze Denkform als Thatsache, als gegeben betrachtet); also auch die durch Erfahrung gegebene Zustimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen betrachtet werden kann als Thatsache der Natur, als schlechthin gesetzt; deren fernere Deduction aber der Philosoph deswegen versuchen muß, weil die Denkformen und die Kategorien offenbar einen wesentlichen Theil dieser Deduction an die Hand geben: ich sage „einen wesentlichen Theil." Denn ein nothwendiges Band zu knüpfen zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen außer uns, in so fern diese nicht durch die Vorstellungen selbst gegeben, das heißt, nicht durch die allgemeinen Denkgesetze bestimmt sind, dies ist mit der hinzugefügten Einschränkung, „in so fern" nicht möglich. Denn alle empirischen Gesetze enthalten, wie wir widerholentlich erinnert,

außer dem, was durch die bloße Vorstellung in ihnen allerdings gegeben ist, (z. B. Zeit, Raum, Kategorien,) noch Momente, und wesentliche Momente, wodurch sie eigentlich empirisch, und nicht Vernunftgesetze sind, Momente, deren Zustimmung zu den durch die bloße Denkform gegebnen, eben deswegen auch a priori nie bestimmt und demonstrirt werden kann.

Eben darin liegt es, daß jedem Denker, auch nach der Durchlesung der scharfsinnigsten dieser Deductionen, (die, nach dem gesagten, immer nur die reinen Momente des Denkens in den empirischen Gesetzen, nicht aber das empirische selbst treffen können, und, nach der Absicht der Deductoren selbst, treffen sollen) immer ein gewisses unbefriedigendes Gefühl übrig bleibt: welches auch, aus den Einwürfen so schätzbarer Gegner, wie z. B. Maimon's, gegen diese Deduction erhellet. Herr Maimon selbst ist indessen gerecht genug, anzuerkennen, (was auch Kant in der angeführten Stelle seiner Naturlehre behauptet) daß der Grund des Kantischen Systems, auch wenn diese Deduction nie befriedigend zu Stande gebracht werden kann, nicht erschüttert wird: wovon ich den Beweiß so eben angeführt. Sollte ich es mir erlauben, über diesen schwürigen Punkt meine Meinung zu erklären; so würde ich sagen, daß es zur Feststellung des kritischen Systems schon hinlange, zu beweisen, daß die Erscheinungen unsern Verstandesgesetzen vermöge der aus diesen in jene allemahl übertragenen Momente, nie widersprechen können: (denn ohne jene allgemeinen Denkgesetze würde es für uns nicht diese Erscheinungen, ja Erscheinungen überhaupt nicht geben,) eine Forderung, welcher auch durch die bisherigen Deduktienen Gnüge ge-

than worden. Allein bis zu einer befriedigenden Demonstration des Wie? und Warum? der Zustimmung der Erscheinungen zu den Gesetzen des Verstandes kann und wird es die Vernunft nie bringen.

Zum Schluß dieser erläuternden Anmerkungen seys mir erlaubt, das volle Gewicht auf eine Bemerkung zu legen, welches, nach meiner Einsicht, für die Bestätigung des kritischen Systems darin liegt: die Bemerkung ist diese:

Fünftens: Alle unsre Denkgesetze, in ihrer möglich - größten Erweiterung und Vollendung gedacht, und auf die Natur angewendet, führen uns offenbar zu keiner die Vernunft durchaus-befriedigenden Erkenntniß der Natur.

Wir sagten oben S. 67. „Gesetzt, es gäbe eine allerhöchste Ursache, eine allerhöchste Substanz, ein allerwirklichstes Wesen (ens realissimum) und diese allerhöchste Ursache, diese allerhöchste Substanz, dieses allerwirklichste Wesen würde unserm denkenden Subjekte zur Anschauung dargestellt, etwa auf eben die Art, wie es nun die gewöhnlichen, durch die Sinne erscheinenden, Ursachen, Substanzen, Wirklichkeiten sind: und, um alles in Einem zu befassen, gesetzt, es gäbe eine Gottheit, wie wir sie uns da nach dem gewöhnlichen dogmatischen System denken; und diese Gottheit würde unserm denkenden Subjekt anschaulich dargestellt: so würde dies ohne Zweifel eine anschauliche Darstellung aller unserer Denkgesetze in ihrer möglich-größten Erweiterung und Anwendung auf die Natur seyn. Aber auch so noch, noch bei dieser möglich-größten Erweiterung und Verwirklichung aller unserer Denk-

gesetze, auch bei der wirklichen Anschauung einer Gottheit, (wäre eine solche Anschauung möglich) würde die Vernunft unaufhörlich zu fragen fortfahren: Diese allerhöchste Ursache — worin hat sie ihren Grund? Was ist ihre Ursache? Die allerhöchste Substanz — wie ist sie Substanz? Das allerwirklichste Wesen — wie und warum ist es der Quell aller Dinge? und jede Antwort auf diese Fragen würde immer nur neue Fragen erzeugen.

Ich zweifle mit Grund, ob es irgend einen treffendern Beweis für das kritische System giebt, als eben diesen: daß nemlich alle unsere Denkgesetze, selbst in der möglich-größten Erweiterung gedacht und auf die Natur angewendet, die Aufgaben der Vernunft unaufgelößt lassen, und uns auf keine Weise zur wahren Erkenntniß der Dinge an sich führen würde: ein Satz, den wir hier, ohne alle Voraussetzung des transcendentalen Idealismus, aus allgemein-anerkannten Thatsachen der menschlichen Erkenntniß gefolgert haben, und aus welchem wir daher den sehr richtigen Schluß ziehen: daß die Vernunft, um alle Widersprüche mit sich selbst zu vermeiden, nichts bessers thun kann, als sich selbst — das heißt also — die ganze menschliche Erkenntnißart nicht für die einzige und wahre Art, die Dinge anzusehen, zu erklären; mithin das System des transcendentalen Idealismus, oder wenigstens ein diesem ähnliches anzuerkennen.

So weit — die erläuternden Bemerkungen über das kritische System!

Was ich zur

Prüfung der Grundsätze des kritischen Systems

beizubringen habe, befasse ich in folgender Parallele des Spinozischen und des Kantischen Systems.

Wie

Wir fragen also:

Welches sind die einzig-möglichen Systeme über Wesen und Verhältniß der menschlichen Erkenntniß?

Das denkende Wesen (als dasjenige, für welches Erkenntniß allein möglich ist) unterscheidet nur zwei Gegenstände, nämlich: sein denkendes Selbst; und die Dinge außer demselben, oder, (welches einerley ist) alles das, was nicht zu dem denkenden Selbst gehört, nicht durch dasselbe, als solches, bestimmt ist. Jenes ist — das Erkennende: diese sind — das Erkannte.

Da also vermittelst der Erkenntniß zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten gegenseitige Beziehung statt findet; (indem durch diese gegenseitige Beziehung Erkenntniß allein möglich wird): so können wir entweder annehmen, daß das denkende Subjekt in Rücksicht seiner Erkenntniß, (oder richtiger, Erkennung) durch die Außendinge; oder die Außendinge in Rücksicht ihrer Erkennbarkeit durch das denkende Subjekt bestimmt werden.

Das erste bildet das System des Spinozismus: das andre das System des Kriticismus.

Die Schlußreihen beider Systeme stelle ich auf folgende Art vor.

Das Spinozistische System.

Das denkende Wesen, welches wir Mensch nennen, fühlt sich wie in die Mitte der Unendlichkeit der Dinge gesetzt, deren Daseyn, Eigenschaften und Verknüpfung unter einander von seinem Daseyn, seinen Eigenschaften und Verhältniß zu den Dingen, unabhängig sind: wenigstens ist

er sich keiner *reellen* Einwirkung auf die Außendinge bewußt. Ja er selbst muß sich für ein Wesen erklären, dessen Daseyn und ganze Natur, in so fern er sich als einen unendlichen Theil jener Unendlichkeit der Dinge betrachtet, von dem selbst schlechterdings unabhängig ist. Durch diese reale Abhängigkeit der Außendinge und des denkenden Wesens selbst, sieht sich die Vernunft, als ein Vermögen, das Mannichfaltige zur Einheit zu verknüpfen, genöthigt, sich ein einziges, allbefassendes Wesen zu denken, welches sie Substanz (Wesending, ein Ding, das allein Wesen ist) nennt, mit dessen Setzung alles übrige gesetzt ist; das, allein unabhängig, uneingeschränkt, unendlich, Grund und Ursache alles abhängigen, eingeschränkten, endlichen ist.

Die Natur (d. h. die Außendinge, so wie das denkende Subjekt selbst) ist also, nach dem Spinozistischen System, eine *große Substanz*, und *alle Wesen in der Reihe der Dinge eben so viel Attribute dieser Substanz: alle diese Attribute sind nothwendig in einander;* und *alle zusammen in dieser Einen Substanz; diese Eine Substanz selbst aber ist in sich selbst — gegründet:* sie ist *die Ursache ihrer selbst* (causa sui): ihr *Wesen schließt zugleich ihr Daseyn in sich.*

Das Spinozistische System nimmt, *entscheidend, Realität* unserer Erkenntniß in Rücksicht der *Dinge an sich* an; und betrachtet die Vernunft oder Denkkraft als das *Auge*, in welchem sich die *einzig wahre* Gestalt der *Dinge* an sich, treu und unverstellt abspiegelt: (wenn es gleich dem Denker unbenommen bleibt, nicht jeden Sinneneindruck, als zu dem Wesen der Dinge an sich gehörend, zu

betrachten.) Deswegen kann auch das Spinozistische System Realismus oder Dogmatismus benahmt werden: so wie das Kantische das System des Idealismus oder Kriticismus.

Da es zu unserm Zweck hinlanget, die beiden einzig möglichen Systeme über menschliche Erkenntniß in ihrer möglich größten Folgerichtigkeit darzustellen; so könnte es uns gleichgültig seyn, ob der Mann, nach welchem wir dasselbe benahmen, Spinoza, sich dasselbe nach allen seinen Gründen und Folgen wirklich gedacht. Aber hier sind seine Lehrsätze mit seinen eigenen Worten. *)

Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

J 2

---

*) Ich führe hier, so wie in der Folge, das Original an, so rauh und barbarisch auch die lateinische Schreibart des großen Denkers ist: weil ich glaube, bei der Entwickelung und Darstellung dieses tiefgedachten Systems, (über dessen wahren Sinn und Umfang wir, selbst in der neuern Litteraturgeschichte der Philosophie, nicht kleinere Geister, als Lessinge, Jakobi, Mendelssohn, unter einander uneins gesehen haben,) nicht behutsam genug zu Werke gehen zu können. Würde ich mich indessen durch das Studium der Werke des Spinoza, und zwar insbesondere seiner „opera postuma MDCLXXVII. Ethica ordine geometrico demonstrata" Tractatus politici, de Emendatione Intellectus," nicht überzeugt haben, daß der scharfsinnige Mann sich überall gleich und in seinen Grundsätzen, Schlußreihen und Resultaten der Metaphysik, der Moral, der Theologie und der Politik, durchaus folgerecht ist; (was viele unter den Philosophen, was insbesondere der, von so vielen Rücksichten und besondern Zwecken geleitete Leibniz, gewiß nicht immer gewesen); so würde ichs der Mühe nicht werth geachtet haben, dies System mit seinen Worten anzuführen: indem es hier nicht drauf ankömmt, den Systematiker, sondern das System, darzustellen.

Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

Deus est ens cogitans.

Deus necessario existit.

Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo est, neque concipi potest.

Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.

Dei existentia ejusque essentia unum idemque est.

Dei existentia, sicut ejus essentia, aeterna est veritas.

In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate diuinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

Intellectus, actu finitus aut actu infinitus, Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud.

De natura rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.

„Durch das, was die Ursache seiner selbst ist, verstehe ich dasjenige, dessen Wesen zugleich sein Daseyn in sich

schließt, oder dessen Natur nicht anders als daseyend, (als selbstständig) gedacht werden kann."

„Durch Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird; oder dasjenige, zu dessen Erklärung wir keines andern Begriffs bedürfen, (welches seinen vollständigen Erklärungsgrund in sich selbst enthält.)"

„Durch Eigenschaft verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, unterscheidet."

„Durch Gottheit verstehe ich ein schlechterdings unendliches Wesen, das heißt, eine aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt."

„Gott ist ein denkendes Wesen."

„Was ist, ist in Gott, und nichts ist ohne Gott, und nichts kann ohne ihn gedacht werden."

„Gott handelt einzig durch die Gesetze seiner Natur, und durch nichts anders, bestimmt."

„Gottes Daseyn und Gottes Wesen sind eins und dasselbe (d. h. nothwendig einander bestimmende Wechselbegriffe.)"

„Gottes Daseyn, so wie sein Wesen, bilden die ewige Wahrheit."

„In der Reihe der Dinge ist nichts zufällig, sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf eine gewisse Art zu seyn und zu wirken."

„Ein endlicher oder ein unendlicher Verstand kann nur die Eigenschaften Gottes und die verschiedenen Modifikationen derselben denken, und nichts anders."

„Es ist die Natur unserer Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten."

Folgende Bemerkungen werden Gehalt und Werth dieses Systems näher ins Licht setzen.

§. 1. Der Spinozismus hat einen unabstreitbar hohen Grad scheinbarer Evidenz und Popularität.

Denn da dieses System zwischen subjektiver Erkenntniß (Erkennung) und objektiver Erkennbarkeit nicht unterscheidet, und also das, was wir durch die nothwendigen Gesetze des Denkens in den Aussendingen erkennen, nicht von dem absondert, was dieselben an sich sind, oder vielmehr — seyn mögen; so scheint dasselbe in der wundervollen Einheit der Aussendinge nicht minder, als in der zur höchsten Einheit des Mannichfaltigen, als ihrem letzten Ziel, hinstrebenden Vernunft, das heißt also — praktisch und theoretisch, reel und ideel zugleich, gegründet zu seyn.

Die aus dem Spinozismus natürlich-abfließenden Folgen — von einem durchgängigen, untadelhaften (obgleich einer eingeschränkten Vernunft nicht immer erkennbaren) Zusammenhang der Dinge — von dem, durch so manche scheinbare Thatsachen der Geschichte gerechtfertigten Fatalismus, oder, mit andern Worten, dem unwiderruflichen Willen einer allwaltenden Vorsehung; — von der hohen Pflicht eingeschränkter vernünftigen Wesen, sich dem Willen der Gottheit unbedingt zu unterwerfen; — diese und ähnliche Folgen des Spinozistischen Systems vollenden jene scheinbare Evidenz; und dasselbe erhält durch jene Gründe, so wie durch diese Folgen, eine beneidenswürdige Popularität.

Auch hat der große Denker nicht ermangelt, diese Folgen seines Systems möglichst nahmhaft zu machen: und so

wohl wegen dieser von ihm sehr gründlich abgeleiteten Folgen, als wegen des herrschenden Geistes ächter Religiösität und Menschenliebe, in dem metaphysischen, theologischen, und moralischen Theil seines Systems, trage ich kein Bedenken, den von mißgünstiger Vorbeysucht als verworfener Atheist verläumdeten Denker den Frommen unter den Philosophen, zu benahmen.

Hier sind die eigenen Worte des Edlen.

Superest indicare, quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat. Nempe 1. Quatenus docet, nos ex solo Dei nutu agere diuinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina nos docet, in quo nostra summa felicitas, siue beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor et pietas suadent.

II. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, siue quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus, nempe utramque fortunae faciem aequo animo spectare, et ferre: nimirum, quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis.

III. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet, neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci invidere: praeterea docet, ut unusquisque suis sit contentus, et proximo auxilio, non ex

muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione: sed ex solo rationis ductu.

IV. Confert etiam ad communem societatem, quatenus docet, qua ratione cives gubernandi sint, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agant.

„Noch ist übrig, daß wir erwägen, von welchen praktischen Folgen die aufgestellten Grundsätze für das wirkliche Leben sind. Dieses System lehrt uns also erstens: daß wir in allen Dingen einzig nach dem Winke der Gottheit handeln, und der göttlichen Natur theilhaftig sind; und dies um so vielmehr, je vollkommenere Handlungen wir ausüben, und je richtiger wir die Gottheit erkennen. Hier lernen wir also auch, worin unsre höchste Glückseligkeit besteht, nämlich, in der Erkenntniß Gottes, durch welche wir angetrieben werden, immer so zu handeln, wie Menschenliebe und Gottseligkeit uns handeln heißen."

„Dies System lehrt uns zweitens: wie wir uns gegen die Zufälligkeiten des Lebens, und überhaupt gegen alles das, was nicht in unserer Gewalt steht, (τα ουκ εφ᾽ ἡμιν, και τα εφ᾽ ἡμιν, wie Epiktet unterscheidet) benehmen sollen; daß wir nämlich Glück und Unglück mit Gleichmuth ertragen, indem alles, was geschieht, nach dem ewigen Rath der Gottheit eben so nothwendig erfolget, als es sich aus dem Begriff von einem Triangel ergiebt, daß seine drei Winkel zweyen rechten gleich sind."

„Eben durch dies System werden wir drittens zu jeder geselligen Tugend angeführt: denn es lehrt uns, keinen Menschen hassen, verachten, verspotten u. s. f.; lehrt uns Zufriedenheit mit unserm Schicksal, und übrigen Verhältnissen gegen

unsern Mitmenschen: und zwar Wohlwollen nicht aus weiblicher, launiger Empfindsamkeit, Partheilichkeit oder Aberglauben, sondern aus Vernunftgründen."

„Es lehrt uns viertens: die Menschen als vernünftige Wesen beherrschen und leiten, nämlich, nicht so, daß sie uns sclavisch dienen, sondern daß sie immer nach ihren jedesmaligen richtigsten Einsichten und nach der Erkenntniß des Besten handeln."

§. 2. **Eben wegen dieser scheinbaren Evidenz und Popularität des Spinozistischen Systems, entdecken wir die ursprünglichen Elemente desselben in allen bekannten Volksreligionen und religiösen Volksmeinungen: ja beinah' alle bis dahin bekannt gewordenen philosophische Systeme über Gott, Welt und Menschheit, und deren gegenseitiges Verhältniß können, mehr oder weniger, als feinere oder gröbere Modifikationen dieses Systems angesehen werden.**

„Die älteste und edelste aller Religionen (die Patriarchenreligion), sagt Newton, bestand in dem festen Glauben an einem höchsten Gott, der die Welt durch seine Macht erschaffen, und sie durch seine Versehung immerdauernd regiere: diesen fürchteten sie, liebten und beteten ihn an, und vertrauten ihm: sie liebten alle Menschen brüderlich, und hatten sogar gegen die unvernünftigen Thiere mitleidsvolle Zärtlichkeit, als Geschöpfe Einer und derselben Gottheit."

Diese Religion was ist sie anders, als Spinozismus?

In den Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer, die Künste, Wissenschaften und Litteratur Asiens, von dem gelehrten William Jones, ein Werk, welches ich, während ich dies niederschreibe, zu meiner Erholung lese, heißt es in der zweiten Abhandlung über die Perser von einer neuern Secte unter den Persern und Hindus, Sofi genannt.

„Ihre Hauptlehren sind folgende: Nichts besteht absolut, als Gott; die menschliche Seele ist ein Ausfluß aus ihm; und ob sie schon eine Zeitlang von ihrer göttlichen Quelle getrennt ist, so wird sie sich doch mit derselben zuletzt wieder vereinigen; aus dieser Vereinigung wird die höchste mögliche Glückseligkeit entspringen: das vornehmste Gut in dieser vorübergehenden Welt besteht in einer so vollkommenen Vereinigung mit dem ewigen Geist, als die Einschränkungen der sterblichen Natur gestatten wollen."

In vergröberter Gestalt erscheint dieses System in den Religionsmeinungen und Götterverehrungen aller unwissenden Völker.

Wenn Virgil das, was Pythagoras, Plato, und mit ihnen fast das ganze bessere Alterthum von einer Weltseele lehrte, in lieblichen Wortbildern darstellen will, was ist es anders, als der reinste Spinozismus, wie es auch durch den Geist jener Lehrer seyn muß.

Principio caelum ac terras, camposque liquentes
Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet

Inde hominum pecudumque genus, vitaeque volantum.
Igneus est ollis vigor, et coelestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus, moribundaque membra.
Hinc metuunt cupiuntque, dolent, gaudentque.

Aeneid. Lib. VI. 724—733.

Man kann sich überhaupt nicht sinnlich von der Gottheit ausdrücken, ohne Spinozismus.

Da unsre Sprache bis jetzt noch einer poetischen Uebersetzung der Aeneide entbehrt, so bin ich so frey, dem Leser meine freye Nachahmung dieser Virgilischen Stelle aus dem IX. Gesang der Borußias darzubieten.

Aber Welten und Sonnen und Erden, und was sie von innen
Füllt, und von außen bewohnt: was rings im Gefilde der Schöpfung
Wächst, und blühet und reift, gebiert, und wechselt und dauert,
Siehe! das nennt dich Schöpfer! Versorger! Vater! Erhalter!
Gleichwie die Nectar-schwangere Traub' am nährenden Weinstock,
Also hanget an dir das ringsbeseelete Weltall,
Goldener Strom des Lebens der immer-grünenden Schöpfung!
Also strömst du Licht den Sonnen, Schimmer den Monden;
Leben den Lebenden, Kraft den Schwachen, Stärke den Müden.

Unter allen neuern Philosophen schien sich Leibnitz am meisten und bestimmtesten gegen das System des Spinoza zu erklären.

Aber laßt uns beider großen Geister Philosopheme unpartheyisch einander gegenüber stellen: und wir werden erstaunt seyn, wie ganz das *System der Monaden* und der *vorherbestimmten Harmonie* in das Spinozistische hinschwindet, wenn wir Leibnitzen zwingen, durchaus folgerecht zu seyn, und in keinen Ring der Schlußreihe einen willkührlichen oder aus seinen eignen Praemissen unerweißlichen Begriff einzuschieben.

„So viel, sagt Mendelssohn, wie von der Lehre der „Spinozisten bekannt ist, kommen sie mit uns (Leibnitzianern) „in folgenden Lehrsätzen überein: Das nothwendige Wesen „denket sich selbst, als schlechterdings nothwendig, denkt die „zufälligen Wesen als auflösbar in unendliche Reihen von „Ursachen und Wirkungen, als Wesen, die ihrer Natur nach, „rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Daseyn vor„aussehen, und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirk„lichkeit befördern".

„Bis hieher kann uns der Anhänger Spinozens zur Seite gehen, aber hier scheidet sich der Weg."

„Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, haben „außer Gott ihre eigene Substanzialität; ob sie gleich nur „als Wirkung seiner Allmacht vorhanden seyn können. Die „endlichen Wesen bestehen für sich zwar, abhängig vom Un„endlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch „der Subsistenz nach mit dem Unendlichen nicht vereiniget. „Wir leben, weben, und sind, als Wirkungen Gottes, aber „nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet, es gebe

„nur eine einzige unendliche Substanz; denn eine Substanz „müsse für sich bestehen, kein anders Wesen zu seinem Daseyn bedürfen, und also unabhängig seyn. Da aber kein „endliches Wesen unabhängig seyn kann; so sey auch kein „endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sey das Weltall „eine wahre Substanz; indem es in seiner Unbegrenztheit „alles in sich schließet, und also keines andern Wesens zu „seinem Daseyn bedarf, mithin unabhängig ist.“

Das System des Leibnitz lehrt also, im Gegensatz mit der Einen Substanz des Spinoza, Substanzialität der Dinge außer Gott: und Religion und Moral, mit welchen beiden jenes System durch die eigenthümlichste Absicht seines Stifters vereinbar seyn sollte, erheischten diesen Begriff der Substanzialität der Dinge außer Gott unerlaslich.

Aber wie folgert Leibnitz diesen Begriff aus den andern Praemissen, die er, nach seines Commentators sehr richtiger Bemerkung, mit Spinoza gemein hat?

Sehr folgerecht unterscheidet Spinoza nicht, wie Leibnitz, zwischen Substanzialität und Subsistenz, (Selbstständigkeit und Selbstbestehbarkeit): denn diese Distinktion ist ein durchaus willkührlicher Einschub in jene unendliche Reihe der Wesen, welche sich das nothwendige Wesen, (die Ursubstanz) denket. Die Folgerichtigkeit des angenommenen Princips der höchsten Einheit schließet diese Leibnitzische Distinktion grade zu aus: indem diese Distinktion den Grundsatz der höchsten Einheit, und die unbedingte Nothwendigkeit der Ursubstanz, offenbar einschränket. Wenigstens kann eine solche Distinktion aus dem Begriff der Ursubstanz auf keine Weise anders, als willkührlich, und zum Behuf gewisser Zwecke der Religion und Moral (wie dies bei Leibnitz offenbar der Fall ist) gefolgert werden.

Da der Begriff von Gott, als einem außerweltlichen Wesen, (Deus ens extramundanum) ein Hauptpfeiler des Leibnitzischen Systems ist: so begnüge ich mich, denselben als hypothetisch und folgewidrig dargestellt, und eben dadurch hier die ursprüngliche Zusammenstimmung dieses und des Spinozistischen Systems gezeigt zu haben.

Was Mendelssohn von der Verwechselung des Unendlichen der Kraft nach mit dem Unendlichen der Ausbreitung und der Menge nach in dem Spinozistischen System, sagt: indem es ein Lehrsatz dieses Systems ist, daß der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper und unendlich vieler Gedanken ein einziges unendliches All ausmacht, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Kraft: „alles ist Eins' : das ist, nach den gemeinschaftlichen Vordersätzen des Leibnitzischen und Spinozistischen Systems, eben so wenig haltbar.

„Denn, sagt Mendelssohn, auf diese Weise entsteht bloß „das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Un„endliche unabhängig seyn soll, so muß es nicht extensive un„endlich, sondern intensive ohne Grenzen und Schranken seyn; „nicht der Ausbreitung, sondern der Kraft nach, muß es un„endlich seyn, wenn es keines andern Wesens zu seinem Da„seyn bedürfen soll.“

Aber diese Unterscheidung in das Unendliche der Kraft und in das Unendliche der Ausbreitung nach, würde Spinoza mit Recht als willkührlich, und in die Schlußreihe seiner angenommenen Grundsätze eingeschoben erklären. Denn, würde er sagen, „die selbstständige Ursache (causa sui) alles Bedingten muß den Grund alles Extensiven und alles Intensiven zugleich in sich enthalten; mithin beides extensiv und intensiv unbedingt und unendlich seyn.“

Des Maimonschen Scharfsinns würdig, ist die Distinktion zwischen Denken und Vorstellen, welche dieser berühmte Skeptiker dem geschmackvollen Commentator des Leibnitz zur Rechtfertigung des Spinozismus entgegengestellt. Der Leser findet sie S. 39. der Streifereyen im Gebiete der Philosophie.

Es kann wohl nicht meine Absicht seyn, den Verfasser der Theodizee zum Spinozisten zu machen: die eben widerlegten Distinktionen, welche zu den wesentlichsten Theoremen des metaphysischen Dogmas des Leipziger Philosophen gehören, beweisen hinlänglich das Unterscheidende seines Systems von dem des Spinoza.

Aber ich glaube mit Gründen dargethan zu haben, daß, so wie die obersten Praemißen beider Systeme durchaus gleich sind, und durch die gewählte Ansichtsart der menschlichen Erkenntniß (S. 129) gleich seyn müssen: also auch das Unterscheidende des Leibnitzischen Systems, und gleichsam „das Mehr desselben" nicht folgerecht, und bloß hypothetisch ist.

Wir werden allerdings sogleich sehen, daß auch das System des Spinoza in seinen obersten Praemißen bloß Hypothese, und schlechterdings unhaltbar ist: aber das Leibnitzische thut zu den Grund-hypothesen, auf welche es sich mit dem Spinozistischen gemeinschaftlich stützet, nur neue hinzu.

Denn ich bemerke noch

§. 5. Das Spinozistische System beruht auf unerweißlichen Gründen, mithin ist es unhaltbar.

Unser Satz wird aus folgender Zergliederung der Grundbegriffe des Spinozistischen Systems unbezweifelter hervorgehen.

Diese Grundbegriffe sind nach dem obigen (S. 131) selbstständige Ursache, Substanz, Gottheit, Daseyn, Wirklichkeit, Nothwendigkeit.

Ich frage also den Spinoza: „Was ist deine selbstständige Ursache? Erkläre mir ihre Möglichkeit! Beweise mir ihre Wirklichkeit!

Den Begriff der Ursache können wir eben so vollständig erklären, als in seiner Anwendung auf die Gegenstände desselben als wirklich rechtfertigen.

Nicht so — der Begriff einer selbstständigen Ursache, (von der also nichts anders, die sich selbst Ursache ist). Dieser Begriff bietet der Vernunft auf den ersten Anblick einen immerfesten Ruhepunkt dar; aber, näher betrachtet, nur Unbegreiflichkeit, und eine Hemmkette ihrer möglichgrößten Erweiterung: denn die Vernunft wird unaufhörlich nach der Ursache dieser Ursache fragen.

Und wodurch will man den Begriff einer selbstständigen Ursache als wirklich beweisen; da ihm in der gesammten Reihe der uns erkennbaren Dinge nichts entspricht, und nichts entsprechen kann?

Offenbar ist also der Begriff einer selbstständigen Ursache willkührlich und unerweislich.

„Aber, sagt Spinoza, der Begriff einer selbstständigen „Ursache ist nothwendig zur Erklärung der reellen Einheit „der Dinge, auf welche mich die ganze Schöpfung hinleitet, „so wie zur Vollendung der ideellen, in welcher meine Vernunft das Mannigfaltige der Sinne zu verknüpfen strebt.“

Das

Das oberste Princip der Natur der Dinge und der menschlichen Erkenntniß ist also, wie Spinoza selbst eingesteht, nothwendige Einheit.

Aber wie? wenn jene wundervolle Einheit der Außendinge nur die Folge dieser Vernunft-Einheit, oder vielmehr — nichts, als diese Vernunft-einheit selbst wäre? Und daß dies wirklich der Fall ist, oder wenigstens gar wohl seyn könne, werden wir gleich sehen.

Ich frage den Spinoza ferner: Was ist deine nothwendige, unendliche, unabhängige Substanz? Erkläre mir ihre Möglichkeit! Beweise mir ihre Wirklichkeit!

Substanz bedeutet, nach Spinoza's eigener Erklärung, (id quod in se est, et per se concipitur) nichts anders, als das Zusammenbefassen (Synthesis) aller Unterbegriffe eines Dinges in einen gemeinschaftlichen Hauptbegriff.

Die Wirklichkeit endlicher Substanzen kann allerdings durch Gegenstände der Natur, z. B. an Gattungen und an Individuen der Wesen, erläutert, aber nicht als wirklich bewiesen werden. Denn wir kennen kein Ding in der Natur, welches als durch sich selbst existirend gedacht und vollständig begriffen werden könnte: wenn wir gleich, zum Behuf unserer Erkenntniß, eine solche Absonderung seines Begriffs von allem, seiner Natur fremdartigen, vornehmen müssen.

Um so viel weniger also kann jene nothwendige, unendliche, unabhängige Substanz von uns weder nach ihrer Möglichkeit erklärt, noch als wirklich bewiesen werden.

Durch dieselbe Schlußreihe zerfällt in sich selbst der Spinozistische Begriff von der Gott-

heit, als einem unendlichem Wesen, und einer aus endlichen Eigenschaften bestehenden Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken soll.

Wenn endlich der Philosoph es als ein Axiom seines Lehrgebäudes aufstellt, daß Daseyn und Wesentlichkeit (Dei existentia ejusque essentia vnum idemque est) der Gottheit eins und dasselbe sind; so antworte ich:

Daseyn, Wirklichkeit, Möglichkeit, sind Begriffe, die bloß durch unsre Denkkraft gesetzt sind, und auf das Wesen der Dinge keine Beziehung haben. Denn offenbar ist kein Ding deswegen mehr oder weniger, oder irgend etwas anders, als es ist, weil wir es als daseyend oder nicht daseyend, als möglich oder nicht möglich, als wirklich oder nicht wirklich setzen. Demnach kann auch Daseyn und Wesen der Gottheit nie als gleich angesehen werden, das heißt, es kann von der Gottheit nie gesagt werden: sie sey da, weil sie gedacht wird.

Ein gleiches gilt von dem Begriff der Nothwendigkeit. Denn Erfahrung kann uns eben so wenig etwas Nothwendiges, als etwas Unbedingtes oder Unendliches liefern: und Nothwendiges ist daher auch nichts anders, als ein unentbehrlicher Hülfsbegriff unserer zur höchsten Einheit aufstrebenden Vernunft, dessen Uebertragung auf Gegenstände der Erfahrung also auch nichts als Fehlschlüsse erzeugen kann.

Sehr richtig ist das Spinozistische Axiom: daß es die Natur unserer Vernunft mit sich bringet, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten. (S. 133.) Denn durch den Begriff

der Nothwendigkeit werden die Dinge zur höchsten Einheit verknüpfet.

Aus allem aber erhellet, daß wir mit den willkührlich und unerweißlich angenommenen Vordersätzen von selbstständiger Ursache, unabhängiger Substanz, Gottheit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, in so fern wir sie als den Außendingen inhärirend annehmen, kein festes und apodiktisches System der Philosophie gründen können.

Aus dieser Zergliederung der Hauptbegriffe des Spinozistischen Systems geht also sattsam seine Unhaltbarkeit hervor.

Wir betrachten diese näher, indem wir bemerken:

§. 4. Das Spinozistische System liefert in seinen unhaltbaren Grundbegriffen die Elemente zu dem kritischen, und leitet durch jene auf dieses hin.

Es ist eben bewiesen worden, daß die Begriffe von selbstständiger Ursache und einer unendlichen, unabhängigen Substanz, willkührlich und keiner Darstellung in der Wirklichkeit fähig sind.

Wohl aber ist von uns zugestanden, daß die Begriffe „Ursache und Substanz" eine, durch ihren nothwendigen Gebrauch in unserer Erkenntniß hinlänglich gerechfertigte, Realität haben: wir haben zu gleicher Zeit gewinket, ob nicht vielleicht die reelle Einheit, welche wir in der Natur um uns her erblicken, in dem nothwendigen Gebrauch dieser Begriffe gegründet, oder ob diese reelle Einheit nicht vielmehr die durch

unsre Denkkraft, vermittelst dieser und ähnlicher ihr eigenthümlichen Begriffe, abgezielte Vernunft-Einheit selbst sey?

Daseyn, Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit, haben wir gleichfalls für Begriffe erklärt, die auf die Dinge nur in so fern Beziehung haben, als wir die Dinge zu jener Vernunft-Einheit zu verknüpfen streben.

Alles dieses zusammen genommen, leitet uns auf ein System, in welchem die genannten, und alle aus ihnen abzuleitenden, oder mit ihnen verwandte Begriffe, nicht als den Außendingen inhaerirend, sondern als durch die Gesetze unserer Denkkraft gegeben, nicht als durch die Außendinge bestimmt, sondern als diese selbst bestimmend, betrachtet werden.

Dieses System ist das kritische.

Wir gehen also weiter fort zu der Darstellung

des kritischen Systems.

Was die Dinge für uns sind, sind sie nur durch die Gesetze unserer Denkkraft, also, in so fern sie durch diese erkennbar sind.

Alles demnach, was wir durch die verschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, Sinnlichkeit und Verstand, in den Außendingen anschauen, urtheilen, oder schließen, schauen wir an, urtheilen und schließen wir vermittelst der durch die Denkgesetze gegebenen, allgemeinen Bedingungen der Anschauung, der Urtheile und der Schlüsse. Diese allgemeine Bedingungen sind die obengenannten und erklärten Formen der Anschauung, die Kategorien, die ursprünglichen Axiomen, und die Ideen. Diese bilden also gleichsam die Form, in welcher wir die uns erkennbaren Dinge, als die gegebene Erkenntniß-

materie, zum Behuf dieser Erkenntniß, modeln: ohne diese Form giebt es für uns keine Erkenntniß, also auch keine erkennbaren Dinge: ohne die gegebenen Dinge aber, als die Materie der Erkenntniß, ist unsre Erkenntniß auch bloße Form, und ohne allen Inhalt.

Der höchste Begriff also, welchen unsre Denkkraft bilden kann, ist die, nach ihren (der Denkkraft) Gesetzen, durchgängig verknüpfte Allheit der Dinge; welche, in keiner Wirklichkeit darstellbar, und, nur durch die Denkgesetze bestimmt und gegeben, nichts mehr und nichts weniger ist, als die höchste Einheit, zu welcher unsere Vernunft oder Denkkraft die Dinge zu subsumiren strebt.

Demnach stellen wir dem Hauptresultate des

Spinozistischen Systems

„Alles Wirkliche existirt als nothwendig-bestimmter Theil einer in sich selbst gegründeten, durch nichts anders bestimmten Substanz, oder Allheit."

dieses Resultat des Kriticismus entgegen:

„Alles Denkbare ist nur dadurch Gegenstand für uns, daß wir es den nothwendigen Gesetzen der Denkkraft subsumiren, die alles Denkbare bestimmt."

Laßet uns, diesem obersten Axiom des Kriticismus gemäß, einige der obenaufgestellten Grundsätze des Spinozismus mit denen des Kriticismus, parallelisiren.

Spinoza sagt: (S. 133.)

Was ist, ist in Gott, und nichts ist ohne Gott, und nichts kann ohne ihn gedacht werden.

Der Kritiker sagt:

Was denkbar ist, ist es nach den Denkgesetzen; und ohne diese ist für uns überhaupt nichts.

Spinoza.

Gott ist ein denkendes Wesen.

Der Kritiker.

Die Vernunft ist eine alles Denkbare bestimmende Kraft.

Spinoza.

Gottes Daseyn, so wie sein Wesen, bildet die ewige Wahrheit.

Der Kritiker.

Wahrheit ist für uns alles wirkliche, welches mit unsern Denkgesetzen übereinstimmt.

Spinoza.

In der Reihe der Dinge ist nichts zufällig, sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf eine gewisse Art zu seyn und zu wirken.

Der Kritiker.

Alles Denkbare ist durchgängig bestimmbar durch die Denkgesetze.

Der Spinozist.

Es ist die Natur unserer Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten.

Der Kritiker.

Für die Denkkraft giebt es nichts zufälliges.

Es erhellet von selbst, daß alle diese verschieden-ausgedrückten Sätze meistentheils auf Einen Sinn hinauslaufen:

welcher den Hauptpunkt der gegenseitigen Systeme betrifft: daß nämlich durch das Spinozistische das allbestimmende Wesen außerhalb der Denkkraft, durch das Kantische aber in der Denkkraft selbst gesetzet wird.

Da der Begriff des streng-erweißlichen, des apodiktischen in dem Kantischen System überhaupt und hier in der Vergleichung desselben mit dem dogmatischen besonders von großer Wichtigkeit ist, so ist es nothwendig, daß wir, ehe wir zu der Beleuchtung des Verhältnisses beider Systeme zu einander fortgehen, diesen Begriff entwickeln.

Apodiktische Gewißheit oder strenge Erweißlichkeit (Demonstration), das heißt, Zurückführung gewisser Sätze auf die ursprünglichen Elemente des Denkens durch die Verkettung nothwendig, ineinander gegründeter Begriffe, findet unter den unendlich, verschiedenen Gegenständen menschlicher Erkenntniß, nur alsdann statt, wenn der Gegenstand des Denkens oder das erkennbare Etwas reiner und zugleich reeller Gegenstand des Denkens, also — nur Gedanke, und unser Begriff von diesem Gegenstande = dem Gegenstande selbst ist; ich will sagen, wenn unser Begriff von dem Gegenstande denselben nach allen seinen Eigenschaften ganz und gar erschöpft, oder wenigstens erschöpfen kann (welches offenbar bei einem reinen und zugleich reellen Gegenstande des Denkens allein der Fall ist.) Ich erkläre mich deutlicher.

Jeder Gegenstand der Natur, oder überhaupt jedes Außending, d. i. alles das, was nicht durch die Gesetze unsers denkenden Ich durchgängig bestimmt ist, als z. B.

Feuer, Erde, Luft, Wasser, Pflanze, Thier, Mensch, unser Ich im Verhältniß zu den Sinnenwesen betrachtet, u. s. f., hat eine unendliche Begriffs sphäre: alle diese Gegenstände enthalten offenbar mehr, als wir uns darunter denken: denn welchen Gegenstand der Natur, welches Außending, könnten wir uns wohl rühmen, nach allen seinen Beziehungen zu kennen? Welchen, nach seinem ganzen Inhalt, mit unserm Begriff erschöpfen?

Da also unser Begriff hier niemals = dem erkennbaren Etwas werden, niemals denselben ganz und gar erschöpfen kann; so **kann auch in Gegenständen dieser Art** nie **eine Verkettung nothwendig-ineinander gegründeter Begriffe**, das heißt also, **keine apodiktische Gewißheit** oder **strenge Erweißlichkeit** statt **finden**: indem eine einzige uns unbekannte Eigenschaft oder Beziehung des Gegenstandes die ganze Schlußreihe umstoßen, oder wenigstens anders wenden kann.

Gegenstände dieser Art nenne ich also auch nicht Gegenstände des reinen Denkens.

Gegenstände des reinen Denkens sind **einzig** die **Gesetze des Denkens**, und zwar auch diese — nicht im Verhältniß gegen die Außendinge, nicht in Rücksicht ihres Ursprungs oder ihrer Entwickelungsgeschichte, sondern **einzig in Rücksicht ihres Inhalts**, d. h. der darin enthaltenen Vorstellungen.

Denn da die Gesetze des Denkens, bloß in Rücksicht ihres Inhalts betrachtet, selbst wieder **nur Gedanke**, d. h. Vorstellungen seyn können; und zwar solche, ohne welche wir, da sie Gesetze des Denkens sind, überhaupt nicht denken können: so ist auch dies der einzige Fall, wo unser Be-

griff = dem erkennbaren Etwas werden, und denselben durchaus erschöpfen kann.

(Man merke wohl, daß ich ausdrücklich sage, wir können nur in Sachen des **Inhalts** unserer Denkgesetze, nicht aber in Rücksicht ihres Ursprungs oder auch ihrer Beziehung auf die Dinge, apodiktisch verfahren.)

Mit Recht nenne ich daher das, was, selbst **nur Gedanke** oder Vorstellung, durch unsern Begriff vollständig und nach dem ganzen Inhalt seiner Vorstellungen erreicht werden kann, einen reinen Gegenstand des Denkens.

(Reinen und zugleich reellen Gegenstand des Denkens nannten wir's oben, zum Unterschiede von **blos eingebildeten**; dergleichen z. B. ein Pegasus, ein Centaur u. s. f.: reell sind jene reinen Gegenstände des Denkens dadurch, daß sie, als Bedingungen alles Denkens, so reel als die Denkkraft selbst, sind.)

So sind Raum, Zeit, Ursache, Wirkung, als bloße Bedingungen des Denkens, mithin blos nach Inhalt und Bedeutung betrachtet, reine und zugleich reelle Gegenstände des Denkens, und unser Begriff von diesen erkennbaren Etwas = ihnen selbst.

Eben so sind ein Triangel, ein Quadrat, ein Cirkel, als reine Modifikazionen des Raums u. s. f. nichts mehr und nichts weniger, als was wir uns durch die in ihnen gegebenen Vorstellungen denken.

Denn in allen diesen und ähnlichen Begriffen kann die Natur in der Wirklichkeit nie etwas liefern oder aufstellen, was diesen Begriffen selbst widerspräche: und ein Triangel, ein Quadrat, ein Cubus können, als Größen betrachtet, nie andre oder entgegengesetzte Eigenschaften in der Wirklichkeit

haben, als wir aus jenen Begriffen ableiten mögen. Wohl aber ist dies bei unserer Erkenntniß von den andern Dingen in der Natur und ihren Beschaffenheiten der Fall, wie wir oben angemerkt. Freilich kann man auch z. B. physikalischen und chemischen Untersuchungen ein demonstratives Gewand anpassen, und, wie zur Zeit der Wolfischen Schule, aus aufgestellten Definizionen sehr folgerechte Theoremen ableiten. Aber der große Unterschied ist hier der, daß die Natur (wie sie zur Beschämung der systematischen Naturforscher nur zu oft gethan hat und noch thut,) Thatsachen aufstelle oder aufstellen kann, die in den Demonstrazionen, Definizionen und Grundbegriffen gar nicht enthalten sind, oder auch denselben gradezu widersprechen. Daher es auch eines der wichtigsten und unwiderleglichsten Axiome der Kantischen Philosophie ist, daß die Mathematik mit Definizionen anfängt; alle Philosophie über die Natur aber — damit endet.

Einem Einwurf gegen meinen Begriff von der Apodiktizität muß ich noch begegnen. Man könnte sagen: „Selbst in reinen Gegenständen des Denkens, z. B. in denen der Mathematik, kann unser Begriff von dem Gegenstande, als, von einem Triangel, Cirkel, diesen nicht ganz erschöpfen: und neue Erfindungen in der Mathematik lehren uns immer neue, vorher unbekannte, ungeahnete Eigenschaften und Verhältnisse derselben." Sehr wahr. Aber unter allen künftig zu entdeckenden Eigenschaften und Verhältnissen des Triangels, Cirkels, und jeder mathematischen Größe, kann und wird (das wissen wir zum voraus) schlechterdings nichts seyn, was unsern Grundbegriffen von diesen Gegenständen widerspricht, indem alle mathematische Erfindungen nichts, als vermittelst der Anschauung

a priori hervorgebrachte Ableitungen aus diesen Grundbegriffen sind. Mithin bleibt es wahr, daß in reinen Gegenständen des Denkens unser Begriff von dem Gegenstande = dem Gegenstande selbst ist. (Uebrigens hätte ich, statt „reiner Gegenstand des Denkens" vielleicht immer auch „Gegenstand des reinen Denkens" setzen können: denn mit beiden Ausdrücken wird nichts anders angedeutet, als daß der Gegenstand nach der ganzen Sphäre der in ihm enthaltenen Vorstellungen, d. h. also — aller seiner Eigenschaften und Verhältnisse von der Erfahrung durchaus unabhängig ist, und gleichsam aus unserm denkenden Subjekt hervorquillt.)

Da nun, unter allen Wissenschaften einzig, reine Mathematik und Logik durchgängig auf den erklärten reinen Gegenständen des Denkens erbauet sind, (daß es die Transcendental-philosophie, als Analytik der reinen Vernunft betrachtet, gleichfalls ist, zeigen wir sogleich) so findet auch in diesen Wissenschaften allein nur apodiktische Gewißheit und strenge Erweißlichkeit statt.

Diese Erklärungen vorausgeschickt, bemerken wir nun

§. 1. Das kritische System ist durchgängig auf erweißlichen Begriffen erbaut.

Denn die Begriffe von Raum und Zeit, von Ursache und Wirkung, von den Kategorien, von den Axiomen aller Erfahrung u. s. f. sind, als nothwendige Bedingungen unsers Denkens, durch die Natur der Denkkraft selbst gegeben, durch ihren nothwendigen Gebrauch in der Erfahrung, (welche durch sie allein möglich ist) bestimmt; und ihre Realität

und innerer Gehalt bestimmt Realität und Gehalt der Denkkraft selbst, so wie diese jene bestimmt.

Nun vergleiche man

das dogmatische System	mit dem	kritischen System
selbstständige Ursache	— —	reiner Begriff der Ursache
unendliche, unabhängige Substanz	— —	die durch sich selbst bestimmte, d. h. nach ihren eigenthümlichen Gesetzen wirkende Denkkraft,
Allheit der zu Einer unendlichen Substanz nothwendig verbundenen Dinge	— —	die nothwendige Vernunft-Einheit alles Denkbaren.

und man hat dort lauter Begriffe, die wir uns nie vollständig denken, deren Realität wir nicht beweisen können; hier nur solche, deren Inhalt wir völlig erschöpfen, deren Realität in der Realität der Denkkraft selbst gegründet ist: man hat dort lauter willkührliche, unerweißliche: hier lauter erweißliche Begriffe.

(In Rücksicht der nothwendigen Vernunft-Einheit alles Denkbaren merken wir noch an, daß diese das höchste Ideal ist, zu welchem die Vernunft strebt: unterdeß die Allheit der zu einer unendlichen Substanz nothwendig verbundenen Dinge, nach dem System des Dogmatismus, schon gegeben ist. So endet also der Kriticismus mit dem, womit der Dogmatismus anfängt.)

Was Ursache, Wirkung, Denkkraft an sich, d. h. außerhalb meinem Begriff seyen? Wie sie in der Na-

tur der Dinge möglich sind? das weiß ich nicht; darüber vermag ich nichts zu entscheiden.

Was aber Ursache, Wirkung, Kraft, für mich, in dem Erfahrungsgebrauch, bei der Ausübung des Denkgeschäftes, sind? welchen Gehalt, welche Bedeutung sie für mich haben? das weiß ich; darüber kann ich entscheiden: denn in so fern sind sie nichts als bestimmte Vorstellungen, deren Inhalt und Bedeutung mir also auch eben dadurch gegeben ist.

§. 2. Das kritische System betrift so wie in seinen Grundsätzen, also auch in seinen Resultaten, überall nur Begriffe, nirgends die Dinge an sich.

Es entscheidet nicht z. B. über Wesenheit und Nicht-Wesenheit der Dinge an sich, sondern einzig über Inhalt und Sphäre unserer Begriffe von den Dingen. Es bejaht, es verneint nichts über die gegenseitige Bestimmung unserer Begriffe durch die Dinge an sich, oder der Dinge an sich durch unsere Begriffe: es bejaht, es verneinet nichts über irgend eine Bestimmung eines Dinges an sich.

Es betrachtet überall die Dinge nur als ein durch die Gesetze des Denkens bestimmbares Etwas; und das letzte und umfassendste aller seiner Resultate ist dieses: daß wir über die Dinge an sich nichts entscheiden können: indem es diese nur als durch die Gesetze des Denkens für uns bestimmt, betrachtet.

Würde das kritische System irgend etwas, bejahend oder verneinend, über die Dinge an sich aussagen, würde es z. B.

über Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit der Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Begriffen entscheiden, so überschritte es offenbar die Grenzen der Apodiktizität und strengen Erweislichkeit, in seinen Resultaten; eben so wie es diese Grenzen in seinen Grundsätzen überschreiten würde, wofern es statt der nothwendigen Bedingungen des Denkens irgend etwas den Dingen an sich zukommendes, oder auch diese Bedingungen des Denkens selbst als mit den Dingen an sich übereinstimmend oder nicht übereinstimmend, voraussetzte.

Daraus, daß die Dinge von uns in Raum und Zeit angeschaut, und nach den Verstandesbegriffen gedacht werden, folget nicht, daß sie den Dingen an sich nothwendig inhäriren. Dieser Schluß des Kriticismus gegen das dogmatische oder spinozistische System ist ganz richtig.

Aber daraus, daß Raum und Zeit die Formen unserer Anschauung, und die Kategorien die Formen unseres Denkens sind, folget auch nicht, daß sie, oder irgend etwas, ihnen analoges, den Dingen an sich schlechterdings nicht inhäriren, oder nicht inhäriren können: sondern es folget daraus die bloße Möglichkeit, daß sie den Dingen an sich auch nicht inhäriren mögen; und zwar eben deswegen, weil wir sie, unter der Voraussetzung, daß sie bloße Affektionen unseres denkenden Ich sind, nicht von den Dingen abstrahiren, sondern in die Dinge hineintragen, und daß auf diese Art die Formen der Anschauung und des Denkens die Erscheinungen oder Erfahrung, nicht aber umgekehrt, diese jene möglich machen. So — Raum und Zeit, so — auch die reinen Verstandesbegriffe. Diese, so wie jene, werden in dem kritischen System, wie wir es da dem dogma-

tischen entgegenstellen, als bloße Affektionen unsers denkenden Ich betrachtet: und alle Schlußfolgen so gezogen, als wenn sie nur dies wären (denn durch diese Ansicht und durch diese Schlußart unterscheidet sich das kritische System von dem dogmatischen.)

Aber diese Ansicht kann und muß uns nicht zu dem apodiktischen Schluß führen, daß in den Dingen an sich Ursache, Wirkung, Veränderung und was wir sonst von der bloßen Denkform ableiten, schlechterdings nicht statt finden könne.

Denn nach allen bisherigen Versuchen in der Philosophie ist es uns nicht möglich gewesen, Nothwendigkeit und unbedingte Allgemeinheit eines Theils der menschlichen Erkenntniß, welche (Nothwendigkeit) als unableugbare Thatsache durch unser Denkvermögen gegeben ist, anders zu erklären, als unter der Voraussetzung, daß die Bedingungen des Denkens von den Dingen selbst unabhängig sind. Können wir aber aus der Unmöglichkeit, durch unsre Begriffe zu erklären, den Schluß ziehen auf die absolute Unmöglichkeit des Seyns der Dinge?

Diesen Schluß kann und muß unter allen Philosophen der Kritiker am wenigsten ziehen; dessen größtes Verdienst in der strengen Scheidung zwischen Denken und Seyn, zwischen Form und Materie bestehet.

Demnach kann auch der Kritiker, so lange er die Grenzen des Erweißlichen nicht überschreiten will, mehr nicht als die Nothwendigkeit unseres Nichtsetzens der Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, darthun.

Aber auch durch die erwiesene Notwendigkeit unseres Nichtwissens einer solchen Zustimmung, oder, welches einerley ist, dadurch, daß wir durch Thatsachen in unserer Erkenntniß genöthigt sind, unsere Denkgesetze als von den Dingen an sich unabhängig zu betrachten. — Dadurch allein schon ist, wie wir bald zeigen werden, für die Philosophie außerordentlich viel gewonnen.

§. 3. **Das kritische System ist in seinen Grundsätzen, so wie in seinen Resultaten erweißlich, und durch dasselbe sind die Grenzen des uns Erkennbaren für immer bestimmt.**

Denn da dieses System nichts anders thut, als daß es **Inhalt** und **Bedeutung** der ursprünglichen Gesetze der Denkkraft bestimmt; diese Gesetze selbst aber in den denkenden Wesen als sich immer selbst gleich und unwandelbar angenommen werden müssen; so können auch die Grenzen des uns Erkennbaren nie weiter hinausgesteckt oder anders bestimmt werden, als sie durch Gehalt und Bedeutung dieser Gesetze abgesteckt und bestimmt sind.

Das endliche Resultat des kritischen Systems über das Verhältniß unserer Denkgesetze zu den Dingen an sich ist dieses: **daß wir über Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen nicht entscheiden können.**

Die Schlußreihe des Beweises für diesen Satz ist folgende:

Es ist zuvörderst unerweislich, daß **die Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen stimmen müssen.** — und

zwar

zwar deswegen stimmen müssen, weil sie uns **nicht anders**, als **vermittelst dieser Denkgesetze** erscheinen. Denn sie können uns, nach den Grundsätzen des kritischen Systems, und nach so häufigen Erfahrungen, wo wir unsre subjektiven Vorstellungen und Empfindungen in die Objekte selbst übertragen, bloß deswegen so erscheinen, weil wir unsre Denkgesetze auf sie übertragen.

Es ist aber auch unerweißlich, daß die Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen **schlechterdings nicht stimmen**, oder **nicht stimmen können**; bloß weil wir **die Denkgesetze in sie übertragen**, und sie also nur vermittelst der Denkgesetze uns so erscheinen, wie sie uns erscheinen. Denn die Dinge können ja auch, unabhängig von unsern Denkgesetzen, Eigenschaften haben, die diesen Denkgesetzen mehr oder weniger entsprechen.

Um nämlich apodiktisch zu entscheiden, was den Dingen an sich zukomme, oder nicht zukomme, ob sie unsern Denkgesetzen zustimmen oder nicht zustimmen, müßten wir uns zwischen unsern Denkgesetzen und allen von ihnen abhängigen Vorstellungen, von der einen Seite, und zwischen den Dingen an sich von der andern Seite, in die Mitte stellen, müßten wir die letztern, die Dinge an sich, auch ohne die Denkgesetze, unserm Ich darstellen können: welches aber offenbar unmöglich ist; unmöglich eben so wohl für die Entscheidung dessen, was sie an sich sind; als für die Entscheidung dessen, was sie nicht sind, oder nicht seyn können.

Durch diese Unerweißlichkeit zweier einander entgegengesetzten Dogmen sind wir also genöthiget, uns aller apodiktischen Entscheidung über Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, zu enthalten.

Demnach kann auch in unserer gegenwärtigen Erkenntniß von den Erscheinungen, (die nichts anders sind, als die — nach allen ihren Eigenschaften problematischen Dinge an sich, nach unsern Denkgesetzen angeschaut.) mehr oder weniger Realität in Rücksicht der Dinge an sich enthalten seyn: unsere Erkenntniß kann aber auch, in Rücksicht der Dinge an sich, schlechterdings irreel seyn.

Wir werden also, nach dieser Darstellung des kritischen Systems, nicht sagen müssen: Die Dinge an sich sind für uns ein schlechterdings ungekanntes und unerkennbares Etwas, sondern wir werden nur sagen: Es ist nicht apodiktisch ausgemacht, in wie fern, oder daß überhaupt die Dinge an sich für uns erkennbar oder nicht erkennbar sind: oder, (welches dasselbe ist,) in wiefern oder daß überhaupt unsere Vorstellungen von den Dingen den Dingen selbst entsprechen.

Wer annimmt, daß die Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen schlechterdings nicht stimmen und nicht stimmen können; daß also auch in unserer Erkenntniß von den Erscheinungen überall nichts reelles, in Rücksicht der Dinge an sich, enthalten sey, und enthalten seyn könne: von dem sage ich, er behauptet den unbedingten Transcendental-Idealismus.

Denn wer dies behauptet, der entscheidet über Realität und Irrealität menschlicher Erkenntniß in Rücksicht der Dinge an sich, und über Zustimmung oder Nicht zustimmung der leztern zu unsern Denkgesetzen, absolut und unbedingt.

Diesem unbedingten transc. Idealismus müssen wir, nach der bisherigen Darstellung des kritischen Systems, entsagen.

Wer dagegen annimmt, daß wir über Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen nicht entscheiden können; und daß daher in unserer Erkenntniß von den Erscheinungen Realität in Rücksicht der Dinge an sich, gar wohl enthalten, aber auch nicht enthalten seyn könne: von dem sagen wir: er behauptet den bedingten Transcendental-Idealismus. Und dieser bedingte Transcendental-Idealismus ist es, der das Resultat unsrer Darstellung des kritischen Systems ausdrückt.

Mag man aber dem unbedingten, oder dem bedingten Transcendental-Idealismus beipflichten: so bleiben die Schlußfolgerungen für die Erklärung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in unserer Erkenntniß, für die Einschränkung derselben auf bloßen Erfahrungsgebrauch, für die Auflösung aller Probleme von den synthetischen Urtheilen a priori u. s. f. in beiden Fällen dieselben. Denn auch der bedingte Transcendental-Idealismus beruht auf der Voraussetzung, und ist einzig durch die Voraussetzung möglich, daß wir durch Thatsachen unserer Erkenntniß (synthetische Urtheile a priori, Allgemeinheit und Nothwendigkeit eines Theils unserer Erkenntniß) gezwungen werden, die Denkgesetze als unabhängig von den Dingen an sich zu betrachten, und die Zustimmung der Dinge an sich zu denselben nicht zu setzen.

Eben so bleibt auch die Grenzbestimmung unserer Erkenntniß, und ihre Einschränkung auf bloßen Erfahrungsgebrauch, bei dem bedingten Transcendental-Idealismus, unabänderlich dieselbe, wie bei dem unbedingten. Denn über die einmahl und für immer festgestellten Denkgesetze hinaus, giebt es für uns nichts Erkennbares.

Ist durch das ursprüngliche Verhältniß unserer Erkenntniß zu den Dingen an sich Realität in Rücksicht dieser hineinlegt, so bleibt diese Realität und der größere oder geringere Grad derselben durch die Denkgesetze, bei aller ihrer noch so erweiterten Anwendung auf die Dinge, das heißt also bei allen nur möglichen Fortschritten unserer Erkenntniß, unabänderlich, unverrückbar dieselbe. Denn die Vernunft müßte alle ihre Gesetze, müßte sich selbst ändern, wenn in Hinsicht auf jene Realität, auch nur das geringste Mehr oder Minder statt finden sollte.

Findet aber durch das ursprüngliche Verhältniß unserer Erkenntniß zu den Dingen an sich überall keine Realität der Erkenntniß, (nemlich Realität in Rücksicht der Dinge an sich) statt: so kann auch unsre Vernunft, bei allen ihren Fortschritten und Erweiterungen, jene Realität nie erreichen. Aus gleichen Gründen bleibt auch, bei dem bedingten Transcendental-Idealismus, das Feld des Uebersinnlichen für unsere Erkenntniß auf immer abgeschnitten. Denn nach dem eigenthümlichsten Grundsatz dieses Systems vermögen wir ja nicht einmahl zu entscheiden, ob die Dinge an sich unsern Denkgesetzen zustimmen oder nicht zustimmen?

§. 4. **Jeder Versuch über Zustimmung oder Nichtzustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, bejahend oder verneinend, apodiktisch zu entscheiden, muß eben so fruchtlos seyn, als jeder Versuch über Wesen und Eigenschaft der Dinge an sich überhaupt zu entscheiden.**

Der Beweis für diesen Satz ist §. 3. geführt worden. Mit Beziehung auf den von uns aufgestellten Begriff der

Apodiktizität lautet dieser Beweiß also: In allem, was nicht bloß Vorstellung ist, oder nicht aus bloßen Vorstellungen entwickelt werden kann, findet keine strenge Erweißlichkeit statt: (reine Mathematik und Logik, sagten wir oben, sind deswegen apodiktische Wissenschaften, weil wir es hier mit bloßen Vorstellungen, unabhängig von den Außendingen, zu thun haben.)

Nun aber ist die reelle oder nicht-reelle Beziehung aller unserer Vorstellungen auf die Dinge an sich, durch die Vorstellung selbst nicht gegeben; und kann weder aus irgend einer besondern Vorstellung, noch aus dem Begriff der Vorstellung oder Denkkraft überhaupt, entwickelt werden: (denn alle Denkgesetze führen uns, wie wir eben gezeigt, zu keinem andern Resultat, als daß die Dinge an sich zu unsern Vorstellungen stimmen, aber auch nicht stimmen können.)

Zur Erläuterung des letztern Satzes — folgendes: Der Mathematiker demonstrirt euch apodiktisch die Verhältnisse des Cirkels zum Triangel, zum Quadrat u. s. w. Aber fodert ihn auf, euch die Wirklichkeit des Cirkels auf der Tafel zu beweisen, ich will sagen, euch darzuthun, daß diese Figur auf der Tafel nicht bloß in eurem Gehirn existirt, sondern außer eurem Ich wirklich ist: — und keine seiner Demonstrazionen langen dazu hin. Daß die Cirkel-Figur auf der Tafel keine andern Eigenschaften hat oder haben kann, als euer imaginaires Cirkel-bild in der Seele: das ist — wenigstens aus der Kantischen Philosophie der Mathematik klar. So wie aber, nach der kritischen Philosophie, die ganze Mathematik reines Produkt unseres anschauenden und denkenden Ich ist: alle wirkliche Außendinge aber, das heißt, alle

empirische Gegenstände, uns anderswoher (so wie auch wir selbst uns, als Erfahrungsgegenstand) gegeben sind: so kann auch selbst die bloße Existenz der Außendinge als solcher, als außer unserm denkenden Subjekt befindlich, nicht anders, als Hypothetisch dargethan werden: wie dies auch in dem Kantischen System der Fall ist: wo wir also schließen: „Wenn Erkenntniß des Wirklichen für mich nur möglich ist vermittelst meiner innern Denkform, und vermittelst außer dieser Denkform gegebnen Objekte (welche die Erfahrung darstellt); und ich mir nun nicht nur der bloßen Denkform, sondern auch gewisser Gegenstände über diese bewußt bin: so müssen diese Gegenstände außerhalb meinen denkenden Subjekt existiren d. h. wirklich seyn."

Demnach kann auch keine Vernunft jetzt oder jemals über Realität oder Irrealität der menschlichen Erkenntniß in Rücksicht der Dinge an sich weder bejahend noch verneinend, apodiktisch entscheiden. Ich sage: apodiktisch, streng erweißlich. Denn ich werde es nie leugnen, daß aus allen Demonstrazionen des kritischen Systems Wahrscheinlichkeit für die (wenn gleich nicht absolute) Irrealität unserer Erkenntniß in Rücksicht der Dinge an sich hervorgeht: aber ich leugne nur die Apodiktizität und strenge Erweißlichkeit dieser Irrealität unserer Erkenntniß, das heißt also, wie ich auch oben gesagt, ich leugne die Apodiktizität des unbedingten Transcendental-Idealismus.

Wenn ich aber behaupte, daß keine Vernunft darüber entscheiden kann, so wird man diese Entscheidung von der Erfahrung oder irgend einer ihrer gegenwärtigen oder jemahligen Erscheinungen, und wenn sie von dem größten aller Denker unter den Menschen bearbeitet würden, noch vielweniger erwarten.

§. 5. Der Vorzug des kritischen Systems vor dem dogmatischen oder Spinozistischen liegt,

theils in der Fruchtbarkeit des kritischen für die Auflösung der wichtigen Probleme über Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß, und über die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori, welche das dogmatische System nie bewiesen hat:

theils in der durchgängigen Erweißlichkeit aller seiner Grundbegriffe und Resultate, in so fern jene sich bloß auf Inhalt und Bedeutung der Denkgesetze, (abstrahirt von allem Verhältniß zu den Dingen an sich) diese aber auf die Unerweißlichkeit der Realität oder Irrealität menschlicher Erkenntniß in Hinsicht auf die Dinge an sich, einschränken.

Alle Versuche, Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß, und Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori durch die Grundsätze des dogmatischen Systems zu beweisen, sind vergeblich gewesen, und scheinen es, durch die Natur der Sache, auf immer seyn zu müssen: dagegen die Auflösung dieser Probleme durch den Kriticismus eben so neu, als unwiderlegbar ist.

Wegen der durchgängigen Erweißlichkeit der Grundbegriffe und Resultate des kritischen Systems werde ich nur auf das verweisen dürfen, was §. 3. darüber beigebracht worden. Denn den unbedingten Transcendental-Idealismus erkläre ich, aus oben angeführten Gründen, hier widerholentlich für unerweißlich.

§. 6. **Durch das kritische System ist das ihm entgegengesetzte dogmatische in seinen Grundsätzen, so wie in seinen Resultaten, als unhaltbar und unerweißlich demonstrirt.**

Wegen der Unhaltbarkeit und Unerweißlichkeit der Grundbegriffe des dogmatischen Systems verweise ich auf das, was §. 3. und 4. der Darstellung desselben demonstrirt worden.

Das Hauptresultat dieses Systems aber, nämlich die schlechterdings-nothwendige Inhaerenz der Denkgesetze in den Dingen an sich, oder, welches dasselbe ist, die schlechterdings-nothwendige Zustimmung der Dinge an sich zu unserer Art, sie zu denken, zu unsern Vernunftgesetzen, ist §. 4. der Darstellung des kritischen Systems vorzüglich, widerlegt worden: so wie an demselben Ort und §. 3. die Unerweißlichkeit der Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen als das Resultat des Kriticismus erwiesen ist.

Wollte daher jemand so wohl das kritische als das dogmatische System bloß als Hypothesen über Wesen und Verhältniß der menschlichen Erkenntniß betrachten: (eine Ansicht, die zu natürlich in der Sache selbst gegründet ist, als daß irgend ein ächter Denker sie mißbilligen könnte:) so wird man gestehen müssen, daß das dogmatische System eine an sich mögliche, aber unerweißliche, das kritische dagegen eine demonstrirte Hypothese ist.

§. 7. **Demnach scheint auch, statt des dogmatischen Systems, das kritische, (wohlgefaßt, und mit der von uns erklärten Einschränkung**

auf den bedingten Transcendental-Idealismus,) das System eines jeden folge-rechten Denkers werden zu müssen.

Denn den unbedingten Transcendental-Idealismus kann er wegen der Unerweißlichkeit desselben nicht anerkennen, wenn er ihn gleich für wahrscheinlich halten mag.

Schlußanmerkung zu der Parallel des dogmatischen und kritischen Systems.

Ich sagte so eben: „die Ansicht des kritischen, so wie des dogmatischen Systems, als bloßer Hypothesen über Wesen und Verhältniß der menschlichen Erkenntniß, und die Ansicht des kritischen Systems, als einer demonstrirten Hypothese, sey zu natürlich, als daß irgend ein ächter Denker sie mißbilligen könne.“

Diese Bemerkung, die ich hier, nur wie im Vorüberfluge, hingeworfen hatte, scheint mir, scheint vielleicht auch einigen Lesern, wichtig genug, daß wir noch einige Augenblicke darüber verweilen können; insbesondere da sie, was bei der Begründung eines philosophischen Systems über alles wichtig ist, über die obersten Principien des Kriticismus ein gewisses Licht verbreiten dörfte, welches, wie ich beobachtet zu haben glaube, schon manchem Auge vorgedämmert hat.

„Bei der menschlichen Erkenntniß, sagten wir oben, wird entweder das denkende Subjekt durch die Außendinge, oder die Außendinge durch das denkende Subjekt bestimmt.“

Das System, welches den ersten dieser Sätze, als seinen obersten Grundsatz anerkennt, nannten wir das Dogmatische; entwickelten dann die aus diesem Grundsatz abfließenden Fol-

gen, und sahen uns endlich genöthigt, es für unerweißlich zu erklären, — für unerweißlich sowohl deswegen, weil es auf Begriffen z. B. von selbstständiger Ursache u. s. f. beruht, die nie als wirklich in der Erfahrung gegeben werden können; als auch, weil, (welches aus der Zusammenhaltung mit dem kritischen System hervorgeht) weil durch die Grundsätze des Dogmatismus Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniß, und besonders der mathematischen, nie erklärt oder erwiesen werden kann *).

Das System aber, welches den zweiten der obigen Sätze als seinen Ur-grundsatz anerkennt, benahmten wir das System des Kriticismus, entwickelten gleichfalls die aus diesem Grundsatz abfließenden Folgen, und erklärten es dann, im Gegensatz mit dem Dogmatischen, für erweißlich — erweißlich, sowohl deswegen, weil es auf keinen andern, als solchen Begriffen beruht, die vollkommen dargestellt und als wirklich gegeben werden können — z. B. Ursache, Denkgesetz u. s. f. als auch besonders deswegen, weil durch die Grundsätze des Kriticismus allein unbedingte Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit eines Theils unserer Erkenntniß, z. B. der reinen Vernunfterkenntniß, und vorzüglich der Mathematik, gründlich erklärt und bewiesen werden kann.

Wenn also sowohl der Hauptsatz, von dem das dogmatische, als der, von dem das kritische ausgeht, beide nur als Hypothese angesehen und betrachtet werden, so nennen

---

*) Ueber diesen letztern Punkt habe ich mich in der Parallele selbst bloß der Kürze wegen nicht verbreiten wollen; es erhellet aber wörtlich aus dem, was Kant von der reinen Anschauung in der Mathematik und von der allgemeinen Coincidenz der mathematischen Schlußreihen mit den wirklichen Größen und Figuren der Außendinge vorbringt.

wir das dogmatische System mit Recht eine unerweißliche, den Kriticismus aber eine demonstrirte Hypothese.

Hypothese!! Laß't euch durch das bloße Wort nicht schrecken. Denn ich frage euch: wofür muß sich jeder folgerechte Denker erklären, für die unerweißliche, oder für die demonstrirte Hypothese? Vernünftig seyn heißt ja offenbar nichts anders, als „beweißbare Dinge denken" — also Dinge, die entweder bewiesen und dargestellt werden können, oder bewiesen und dargestellt zu werden nicht bedürfen. Eben deswegen sagten wir ja auch §. 7., daß der Kriticismus nach und nach höchst wahrscheinlich das System eines jeden folgerechten Denkers werden wird.

„Aber, wendet man ein: nach deiner Deduktion des Kriticismus erscheint derselbe allerdings nicht anders, als — eine demonstrirte Hypothese. Aber Kant in der Kritik der reinen Vernunft, geht von apodiktischen Thatsachen z. B. von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Mathematik aus." Hab' ich denn nicht auch auf diese (Siehe das eben gesagte) die Erweißlichkeit des Kriticismus gegründet?

Doch — nehmet meine oder die Kantische Deduktion an; so werdet ihr in dem einen wie in dem andern Fall gestehen müssen: daß es doch nur die Erklärungsart einer apodiktischen Thatsache, nicht aber die apodiktische Thatsache selbst ist, worauf sich eigentlich das System des Kriticismus stützet. Nun kann aber eine Thatsache sehr wirklich seyn, ohne daß die darauf berechnete, und mit ihr zusammenstimmende philosophische Erklärungsart eben so gewiß als die Thatsache selbst ist. Siehe — alle unsre physischen, chemischen, naturhistorischen Systeme, unter denen selbst die entgegengesetztesten oft nur eine und dieselbe Thatsache zu

zu erklären hatten; ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα τα περι των πραγματων δογματα: sagt der Systeme und Philosophemen-reiche Grieche: „nicht die Thatsachen, (nicht die Dinge) verwirren die Menschen; sondern die Meinungen, die Erklärungsarten von den Thatsachen." Eben so kann denn auch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematischen Erkenntniß, als Thatsache, in ihrer strengsten Apodiktizität anerkannt werden, ohne daß wir die Erklärungsart dieser Apodiktizität als selbst apodiktisch, das heißt, als einzig-möglich, einzig wahr, als jede andere Erklärungsart vernichtend, anerkennen.

Nun gesteh' ichs aufrichtig, und habe auch schon meine Gründe dafür dargelegt, daß ich bis jetzt keine andre gründliche und befriedigende Erklärungsart von der mathematischen Apodiktizität kenne, als die Kantische; daß ich auch wegen der Eingeschränktheit der Thatsachen, die uns in reinen Vernunfterkenntnissen überhaupt vorliegen, nicht die Möglichkeit einer andern gründlichen Erklärungsart dieser Thatsache einsehe. Allein, wenn ich gleich nicht die Möglichkeit einer andern, als der Kantischen Erklärungsart einsehe, so kann ich doch auch nicht sagen, daß ich die absolute Unmöglichkeit davon erkenne, oder demonstriren kann. Und die erwiesene absolute Unmöglichkeit des Gegentheils kann einem Satz doch allein nur strenge Apodiktizität ertheilen. „Wenn meine Demonstrazionen von den Verhältnissen des Triangels, Cirkels, Cubus u. s. w. nicht wahr sind, (kann der Mathematiker zu dem Zweifler sagen,) so kann es keinen Triangel, Cirkel, Cubus u. s. w., so kann es Mathematik überhaupt — nicht geben." So kann der Mathematiker sagen: dies ist das hohe und einzige

Vorrecht seiner Wissenschaft. Dies kann aber der Philosoph von keiner einzigen seiner Erklärungsarten behaupten. Die Ursache davon ist klar.

Der Philosoph nemlich hat es mit dem Seyn, der Mathematiker allein mit dem Denken der Dinge; jener also mit wirklichen, ausserhalb seinem denkenden Subjekt befindlichen, dieser mit bloß gedachten oder bloß denkbaren Gegenständen zu thun. Denn obgleich der Mathematiker alle seine Anschauungen und Lehrsätze in der Wirklichkeit geben und darstellen kann, so ist ihm doch, in Rücksicht der Wahrheit seiner Dogmen, ein bloß gedachter oder ein wirklich-dargestellter Cirkel u. s. f. ganz gleich.

So bald aber nun der Philosoph, so bald ein Kant, auch bloß erklären will, wie und warum dem Mathematiker ein gedachter und ein wirklicher Cirkel gleich ist, und gleich seyn muß: wie und warum z. B. die Weltkörper, als Kugeln betrachtet, grade die Eigenschaften und Verhältnisse haben, und haben müssen, die der Mathematiker von dem Kugelkörper überhaupt prädizirt: so gleich sieht er sich genöthiget, zu thun, was der Mathematiker nie zu thun braucht, nämlich, zwischen Wirklichem und Gedachtem, zwischen Seyn und Denken zu unterscheiden; sieht sich wenigstens genöthiget, diesen Unterschied vorauszusetzen, und kann sich entweder für die Gleichheit oder für die Ungleichheit des mathematischen Seyns mit dem mathematischen Denken zu erklären.

Kant, wie wir gezeigt, erklärt sich für die vollkommene Gleichheit der mathematischen Lehrsätze mit den wirklichen Verhältnissen der Dinge, als Größen, also mathematisch — betrachtet: aber er kann sich für diese Gleichheit nur erklä-

ren, nachdem er, als Philosoph, jenen Unterschied zwischen Seyn und Denken vorausgesetzt hat.

Ob er nun aber gleich diesen Unterschied bloß voraussetzt, um jene völlige Gleichheit des Denkens und des Seyns in Gegenständen der Mathematik zu beweisen und abzuleiten: so liegt doch, eben in dieser bloßen, zum Behuf der Ableitung nothwendigen, Voraussetzung eines solchen Unterschiedes die Ursache davon, daß er uns nicht, (wie der Mathematiker überall thun kann) die absolute Unmöglichkeit von dem Gegentheil seiner Ableitung, Erklärungsart oder Hauptsatzes, (der kein anderer ist, als der oberste Grundsatz des Kriticismus, „daß die Denkgesetze für uns die Dinge, nicht aber umgekehrt die Dinge für uns die Denkgesetze möglich machen") zu beweisen im Stande ist.

Denn Gedanke kann immer nur = dem Gedanken, nie aber = dem Seyn werden.

Offenbar müßte **Kant**, um die absolute Unmöglichkeit einer andern, als seiner Erklärungsart von der Apodiktizität der Mathematik zu beweisen, die Dinge selbst kennen: denn nur alsdann könnte er behaupten, daß sie so geeignet sind, daß ihnen unsre Anschauungen, Raum und Zeit, gar nicht zukommen können: welches aber, wie auch vorher schon bemerkt worden, durch die Natur unseres Erkenntnißvermögens nie der Fall seyn kann.

Dieser Unterschied zwischen Mathematischer und Philosophischer Beweisart, ob wir ihn gleich aus unsern eigenthümlichen Praemißen deducirt, ist in der Kritik der reinen Vernunft von Kant selbst beherziget und dargestellt worden: und er, der große Denker, würde sich daher gewiß auch nie getrauen, die absolute Unmöglichkeit einer andern, als seiner

Erklärungsart von der Apodiktizität der Mathematik, zu beweisen. Aber es ist für den wahren Gesichtspunkt des Kriticismus über alles wichtig, jenen Unterschied grade hier zu berühren: wie wir denn auch durch den natürlichen Zusammenhang unserer Schlußreihen darauf hingeleitet worden.

Ob nun aber gleich Kant nicht die absolute Unmöglichkeit einer andern Erklärungsart demonstriren kann: so kann er doch, gleichsam die ganze Mathematik in der Hand, auftreten und die Philosophen anreden: „Zeiget mir eine andere, gründliche, befriedigende Ableitung der Apodiktizität dieser Wissenschaft: zeiget mir auch nur die entfernte Möglichkeit einer andern Erklärungsart.“ Und grade so drückt sich ja auch der Denker von seinem System überall aus: und kein Philosoph kann ihm seine Fragen anders beantworten, als er es gethan hat. Das, was seinem System und seiner Beweisart fehlt, und was die Mathematik allein auszeichnet, Erweiß der absoluten Unmöglichkeit des Gegentheils, kann es durch die Natur der philosophischen Erkenntnißart nicht haben; kann also auch kein philosophisches System jemals haben. Aber eben deswegen könnte man auch vielleicht wünschen, daß, wo von philosophischen Beweisen die Rede ist, nicht das Wort apodiktisch, sondern demonstrativ-hypothetisch gebraucht würde: indem der oberste Grundsatz jedes philosophischen Systems, welches über Verhältniß unserer Begriffe zu den Dingen an sich aussagen soll, nie anders als hypothetisch seyn kann, d. h. so geeignet ist, daß kein Beweiß der absoluten Unmöglichkeit des Gegentheils statt finden mag: wenn wir gleich, wie dies bei dem obersten Grundsatz des Kantischen Systems der Fall ist, durch eine apodiktische Thatsache selbst, (durch die gegebne Noth-

wendigkeit der mathematischen Erkenntnißart) zur Annehmung dieses Grundsatzes hingetrieben werden.

Eben deswegen aber nenne ich auch einen solchen Satz demonstrativ-hypothetisch, weil wir die Nothwendigkeit, diesen Satz anzunehmen, beweisen, demonstriren können; und weil wir den entgegengesetzten Satz: (z. B. den obersten Grundsatz des Dogmatismus, gegenüber dem obersten Satz des Kriticismus) als unerweißlich und zu dem, was daraus abgeleitet werden soll, (z. B. zum Beweiß der mathematischen Apodiktizität) untauglich darthun können.

Daher nennen wir dann auch mit Recht den obersten Grundsatz des Kriticismus, und, durch ihn, das System des Kriticismus, demonstrativ-hypothetisch: den Grundsatz des dogmatischen Systems dagegen, und durch ihn das dogmatische System selbst — bloß hypothetisch. Diese demonstrativ-hypothetische Beweisart hat also nächst der mathematisch-apodiktischen den ersten Rang, und mag daher auch wohl mit dieser verwechselt, und wie Kant, und auch wir selbst gethan, schlechthin apodiktisch genannt werden.

Wenn es aber mit der Kritischen Erklärungsart von der Apodiktizität der Mathematik diese Bewandniß hat, daß sie nemlich die Apodiktizität selbst, in dem strengsten Sinne des Worts, nicht erreicht, und durch die Natur philosophischer Erkenntnißart nie erreichen kann; wenn ferner die Erfahrungsunabhängigkeit der reinen Verstandesbegriffe, und der auf ihnen beruhenden synthetischen Urtheile a priori, wie wir es künftig zeigen werden, lange nicht die Evidenz und über allen Zweifel erhabene Gewißheit hat, als die Erfahrungsunabhängigkeit der Mathematik: und wenn demohngeachtet

achtet diese reinen Verstandesbegriffe und die synthetischen Urtheile a priori als der zweite Pfeiler des kritischen Systems und der Philosophie überhaupt angesehen werden müssen; so ergiebt sich auch hieraus die Richtigkeit des von uns bisher begründeten, bedingten Transcendental-Idealismus.

Zuletzt noch eine Bemerkung, die den statum quaestionis über das Ganze des dogmatischen und des kritischen Systems zu berichtigen dient. Weder der Dogmatiker, noch der Kritiker, kann den obersten Grundsatz seines Systems in der Wirklichkeit darstellen, kann denselben unserm denkenden Subjekt — etwa so geben oder anschaulich machen, als die Vorstellungen von Raum und Zeit, oder die Verstandesbegriffe. Der Dogmatiker schließt: „weil alle empirischen Gesetze der Dinge uns von den Außendingen eingedrückt werden, (welches auch der Kriticismus zugestehen muß) so werden uns auch die obersten Bedingungen alles Denkens z. B. Raum, Zeit, Ursache, Wirkung, von den Außendingen eingedrückt.“ Dieser Schluß ist falsch: wir haben's oben erwiesen.

Aber der Dogmatiker kann jenen seinen obersten Grundsatz nicht mehr und nicht weniger in der Wirklichkeit darstellen, als der Kritiker den seinigen: „Die Denkgesetze sind von den Außendingen, (von der Erfahrung) unabhängig: weil ohne diese Erfahrungsunabhängigkeit der Denkgesetze die Apodikticität eines Theils unserer Erkenntniß nicht erklärt und nicht bewiesen werden kann.“

Denn offenbar liegt jener, so wie dieser Hauptsatz, jenseits aller möglichen Darstellbarkeit, durch erfahrliche — auch nur discursive Anschauung: (das „gegeben werden und in der

Wirklichkeit darstellen der Verstandesbegriffe, die freylich eigentlich nicht angeschaut werden können, erlaube man mir

propter linguae egestatem Lucret.

eine erfahrliche Anschauung zu nennen.)

Wer kann zwischen die Außendinge und mein denkendes Subjekt gleichsam in die Mitte treten, um zu sagen: die obersten Bestimmungen meines denkenden Ichs berühren sich mit den Außendingen, sind bloß durch sie möglich, (nach dem dogmatischen System): oder sie berühren sich nicht und die Denkgesetze sind von den Dingen durchaus unabhängig (nach dem kritischen System). Allerdings haben wir von diesen beiden einzig möglichen Systemen das Kritische für das allein erweißliche erklärt: aber offenbar (S. die bisherigen Deduktionen) bloß deswegen, weil wir durch gewisse Thatsachen unserer Erkenntniß dazu gedrungen werden; weil es bloß darstellbare Begriffe zum Grunde legt; weil es an wichtigen Folgen fruchtbarer ist, als das dogmatische. In der That! große, wesentliche Vorzüge des kritischen Systems, bestimmend für jeden Denker, es dem dogmatischen vorzuziehen. Aber bei dem allen kann doch jener sein Hauptgrundsatz eben so wenig erfahrlich dargestellt werden, als der Grundsatz des dogmatischen Systems: er beruht, wie dieser, auf einem Schluß, aber auf einem folgerechteren Schluß. Da er also, so wie dieser, nie erfahrlich dargestellt werden kann; so kann auch die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils, das heißt hier, des obersten Grundsatzes des Dogmatismus, und mit diesem des ganzen dogmatischen Systems nie demonstrirt, und dieses als selbst unmöglich abgewiesen werden.

Dieser erfahrlichen und die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils ausschließenden Vorstellbarkeit ermangelt aber der oberste Grundsatz des Kritischen Systems blos deswegen: weil hier jeder oberste Grundsatz durch die Natur unserer Erkenntnißart schlechterdings unfähig ist einer solchen Darstellbarkeit.

Denn gesetzt: es wollte jemand, um das Verhältniß menschlicher Erkenntniß zu den Außendingen zu bestimmen, unsre gewöhnlichen, allein-zuläßigen, Erfahrungsdenkgesetze verlassen; und etwa — behaupten: „ein unsichtbarer Geist (dessen Einfluß also, uns unbemerkbar, statt zu finden gesetzt werden muß) inspirire uns, in jedem Augenblick, jeden unserer Gedanken und jedes unsrer Gefühle.“ Kann der Philosoph die absolute Unmöglichkeit selbst dieser abgeschmackten Erklärungsart demonstriren?

Er kann es nicht! Wenn wir also bei unsern Erklärungsarten von den Dingen nie andere als solche, die unsern Erfahrungsdenkgesetzen angemessen sind, zulassen können; wenn, nach diesen Erfahrungsdenkgesetzen, nur zwei Erklärungsarten über Wesen und Verhältniß menschlicher Erkenntniß zu den Außendingen, die dogmatische und die kritische, möglich sind; wenn von diesen beiden das kritische System als das folgerechtere und erweißlichere, demonstrirt ist: so kommen wir also auch hier auf unsern oft schon ausgesagten Schluß zurück: daß das Kritische für jeden Denker das Annehmlichere seyn muß. Auch geht aus allem diesem zugleich die Richtigkeit des bedingten, so wie die Unerweißlichkeit des unbedingten Transcendental-Idealismus hervor.

* * *

Nunmehr ist uns zur vollständigen Prüfung der Grundsätze des Kriticismus nichts übrig, als die *Bestimmung des Verhältnisses desselben zu dem Skeptizismus*, gegen welchen das kritische System nicht weniger als gegen den Dogmatismus Waffen darzubieten sich rühmt.

Wir fragen also: *In welchem Verhältniß steht das kritische System gegen den Skeptizismus?*

Der Skeptiker *Hume* frägt nemlich: „Wie kommen wir dazu, uns die Dinge in nothwendiger Verknüpfung nach Ursache und Wirkung zu denken? Das Gesetz der Ursache und Wirkung, so wie alle andere diesem verwandte, antwortet der Kritiker, gehört zu den nothwendigen Bedingungen des Denkens: ohne dies Gesetz giebt's für uns nichts Denkbares. „Wie könnte ich leugnen wollen, versetzt der Skeptiker, daß uns ohne dies Gesetz die Dinge nicht denkbar seyn würden? Ob ich gleich nicht dafür halte, daß, wie du sagst, jenes Gesetz gleichsam eine präformirte Form meines denkenden Subjekts ausdrückt; sondern mir vielmehr die Sache dadurch deutlicher zu denken glaube, daß, so wie jede Vorstellung nur ein Abdruck der Außendinge, als Originalien, in meiner Seele ist, und ich ohne diese wirklichen Gegenstände durchaus keine Vorstellung haben würde, also auch die Vorstellungen von Ursache und Wirkung nur Abdrücke gewisser wahrgenommenen Begebenheiten außer uns sind, die wir, wegen ihrer immer gleichen Wiederkehr nach und nach verallgemeinern, und denen wir, da sie uns zur Beurtheilung der Natur und ihrer Erscheinungen unentbehrlich sind, nach und nach eine *unbedingte Allgemeinheit*, oder was

eben so viel sagen will, Nothwendigkeit beilegen. Ungeachtet dieser Verschiedenheit unsrer Erklärungsart des Daseyns und der Entstehung jenes nothwendigen Verknüpfungsgesetzes, ist es mir nie eingekommen, die Unentbehrlichkeit, Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit jenes Gesetzes für unser denkendes Subjekt zu bezweifeln. Ich wollte nur wissen, ob sich die nothwendige und allgemein-gültige Anwendung jenes, nach mir — der immerwechselnden Natur abgelernten, nach dir — aus dem denkenden Subjekt selbst hervorquillenden — Gesetzes, auf die wirklichen Gegenstände der Natur, rechtfertigen, und wie sie sich rechtfertigen ließen? Ich wollte wissen, (dies sind des Skeptikers eigene Worte) wie man schließen kann, daß das Brod, welches heute eine nährende Kraft in meinem Körper äußert, es morgen auch thun werde? Wie das Feuer, welches heute Wärme hervorbringt, morgen und übermorgen, und noch mehr, zu aller Zeit und an allen Orten, unter allen Umständen, Wärme hervorbringen werde, oder vielmehr müsse? Daß ohne dies Gesetz von Ursache und Wirkung diese Erscheinung der Natur kein Gegenstand des Denkens für uns seyn würde, darin bin ich, ich wiederhol's, mit dir durchaus einverstanden. Aber dadurch wirst du doch wahrscheinlich nicht glauben, meine Aufgabe aufgelöset zu haben, daß du sagst; So — muß ich denken; dies — ist unbedingtes Gesetz meines denkenden Subjekts. Denn es ist nichts, als (um mit dem Mathematiker zu reden) eine wörtliche Aequazion jener Aufgabe, wenn ich dich mit der Frage dränge: Wie kannst du von deinem Denken, (möge dies nun, nach mir, zufällig; nach dir, nothwendig seyn!) von deinem Denken auf das Seyn, von der Vorstellung auf die

wirkliche Beschaffenheit der Dinge, von der Form deines Denkens (ich rede mit deinen Ausdrücken) auf die Materie schließen? Du fassest diese zufällig wahrgenommene Erscheinung in diese Form! Sehr richtig; denn ohne die Auffassung in diese Form ist sie gleichsam nicht haltbar für dein denkendes Subjekt; aber warum passet das Wirklichseyende in dein Gedachtes? Das Außending in die (innern) Bedingungen deines Geistes? und paßt unbedingt und nothwendig? Durch deine nothwendigen Denkgesetze ist also für die nothwendige Anwendung jener Regel auf die wirklichen Gegenstände nichts gewonnen: diese sind und bleiben, so wie mit allen ihren individuellen Bestimmungen, Eigenschaften und Verhältnissen, also auch mit denen, die du deinen Denkformen anpassest, außerhalb deines denkenden Subjekts. Du denkest die Dinge in diesen Formen nothwendig; aber sie passen in dieselben — nur zufällig."

Dies sind, einige kleine Anschliessungen auf das Wörtliche des Kantischen Systems ausgenommen, Zeile für Zeile, Hume's Worte: und es ist daher unfehlbar gewiß, daß der Skeptiker die Kantische Auflösung seines Problems, auch ohne alle den Skeptikern Schuld gegebene Hartnäckigkeit und launigen Steifsinn, durchaus nicht hinlänglich und überzeugend gefunden haben würde. In seiner Abhandlung über die akademische oder skeptische Weltweisheit, als dem zwölften seiner Versuche, erklärt er es für den auffallendsten und unwiderleglichsten Beweiß von der Schwäche und Eingeschränktheit der menschlichen Vernunft, daß wir es durch keinen Vernunftschluß demonstriren können, daß irgend eine Eigenschaft, irgend ein Phänomen der Natur, nothwendig

da seyn, oder selbst, nachdem wir dieselben durch tausend Versuche erprobt, und nach Ursache und Wirkung untersucht haben, immer und unter allen Umständen, erfolgen müssen, (welches offenbar keine Philosophie, und eben so auch nicht die Kantische, leisten kann). S. p. 367. 2ter Theil der „Versuche, deutsche Uebersetzung."

Hier wird und muß der Kritiker dem Britten Recht geben, daß keine Vernunft im Stande ist, irgend einer Kraft der Natur, irgend einem Phänomen oder Eigenschaft der Außendinge Nothwendigkeit und unbedingte Allgemeinheit, in dem Humischen Sinne, d. h. außer unserm denkenden Subjekt und dessen durch sich selbst bestimmten Gesetzen, anzudemonstriren: Denn eben darin besteht ja das Wesentliche des Kriticismus, daß er alle Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit den Objekten der Erfahrung abspricht, und auf die subjektiven Denkgesetze überträgt. Nicht der in der Erfahrung gegebene Fall, wo wir Ursache und Wirkung anwenden, ist nach den Grundsätzen des Kriticismus nothwendig und allgemeingültig. Denn welche Erfahrung, (die immer nur einzelne Fälle und nie Totalität darstellt,) kann uns Nothwendigkeit oder Allgemeingültigkeit liefern? Wer kann mich's versichern, daß das Feuer, welches heute das Wachs zerschmilzt, es morgen auch, oder es immer thun werde: obgleich alle unsre Naturkenntniß auf dieser Voraussetzung erbaut, eben deswegen aber auch keiner Apodiktizität fähig ist.

Es ist und bleibt daher eine der menschlichen Erkenntniß immeranklebende Schwachheit, daß wir keine einzige Thatsache der Erfahrung als nothwendig und allgemeingültig demonstriren, oder, mit dem englischen Skeptiker zu reden,

nie beweisen können, daß irgend eine, uns auch noch so allgemein beglaubigte und erprobte Wahrnehmung immer und unter allen Umständen erfolgen müsse.

In diesem Sinne ist also das Humische Problem durch den Kriticismus nicht aufgelößt; und kann überhaupt durch keine Philosophie und kein Bestreben der menschlichen Vernunft aufgelößet werden.

Um einen kleinlich-sorgnißvollen Thoren lächerlich zu machen, sagt man: „er befürchtet, der Himmel werde einstürzen." Aber Hume frägt mit Recht: „Spötter! und wer vermag es dir unwiderleglich zu beweisen, daß der Himmel, dessen Myriaden Sphären freilich seit sechs tausend Jahren mit ungeschwächter Glorie strahlen, nicht morgen vielleicht, nicht in diesem Augenblick, mit allen seinen Welten zusammenstürzen könne?" Und Hume hat Recht. Denn nur den Denkgesetzen, nach welchen wir die Wahrnehmungen der Erfahrung zusammenordnen, d. h. erkennen, nur diesen können und müssen wir Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit zueignen, nie aber den Wahrnehmungen selbst.

Hieraus ergiebt sich auch das Verhältniß des kritischen Systems zu dem Maimonschen Skeptizismus.

Denn sehr scharfsinnig und durchaus richtig ist es, wenn Maimon sagt: „Mein Skeptizismus giebt den Begriff von „objektiver Nothwendigkeit zu, und bezweifelt nur seinen „wirklichen Gebrauch von Objekten der Wahrnehmung. „Frägt man mich: woher ich den Begriff von objektiver „Nothwendigkeit habe? so antworte ich: ich finde objektive „Nothwendigkeit an den Objekten der Mathematik und ihren „Verhältnissen. Frägt man mich ferner: was ist das Kri-

„terium dieser objektiven Nothwendigkeit, die ich bloß den „Objekten der Mathematik, nicht aber den Objekten der „Wahrnehmung überhaupt beilege: so antworte ich folgen„des. Die Objekte der Wahrnehmung setzen eine Bedingung „im Subjekte voraus, wenn ihre Verhältnisse als nothwen„dig erklärt werden können. Die Objekte der Mathematik „hingegen setzen keine solche Bedingung im Subjekte voraus. „Ich denke die grade Linie nothwendig als die kürzeste; ich „mag sie zum erstenmahl vorstellen, oder ihre Vorstellung „schon oft wiederholt haben. Das Urtheil hingegen: Feuer „schmelzet das Wachs nothwendig: ist bei mir erst nach einer „vom Zufall oder von meinem Willen abhängenden öftern „Wiederholung dieser Wahrnehmung entstanden: es ist also „hier bloß eine subjektive Nöthigung, aber keine ob„jektive Nothwendigkeit." S. Streifereyen in das Gebiete der Philosophie. Seite 193.

Der Stifter des kritischen Systems wird und muß diesen seinen Unterschied zwischen subjektiver Nöthigung bei den Gegenständen der Wahrnehmung und objektiver Nothwendigkeit bei den Gegenständen der Mathematik nicht ableugnen. Aber er setzet auch bei seinen nothwendigen Denkgesetzen Erfahrung, als Thatsache, als gegeben voraus: und die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, welche er der Erfahrung zueignet, liegt einzig in unsern auf Erfahrung anwendbaren und diese allein möglich-machenden Denkgesetzen, nicht aber in den Wahrnehmungen der Erfahrung an sich, und abstrahirt von diesen Denkgesetzen. Indessen gilt diese subjektive Nothwendigkeit, oder mit Herrn Maimon zu reden, subjektive Nöthigung, in dem wirklichen Gebrauch eben so viel, als objektive Nothwendigkeit: indem ohne jene Denkgesetze

keine Objekte der Erfahrung, und Erfahrung überhaupt, nicht möglich ist. Denn ohne Denkgesetze giebt es für uns nichts Denkbares. In diesem Sinne mögen wir also den Maimonschen und den Humischen Skeptizismus als sehr richtig anerkennen, ohne deswegen das kritische System irgend eines Fehlschlusses zu beschuldigen.

Aber es erhellet auch von selbst, daß jeder Versuch, das Problem des Humischen Skeptizismus in dem oben erklärten eignen Sinne des brittischen Philosophen aufzulösen, dem kritischen, so wie jedem andern System der Philosophie, schlechterdings unmöglich ist.

Ein anderer scharfsinniger Skeptiker, Aenesidem, legt dem kritischen System folgenden Schluß, als den obersten und all-umfassendsten unter. S. Aenesidem S. 140.

Was sich nur auf eine einzige Art von uns als möglich vorstellen läßt, das kann auch nur auf eine einzige Art möglich seyn.

Die nothwendigen synthetischen Urtheile in unserer Erkenntniß lassen sich nur allein dadurch von uns als möglich vorstellen, daß wir sie als aus dem Gemüth und aus dessen a priori bestimmter Handlungsweise herrührend ansehen.

Also können auch die nothwendigen synthetischen Urtheile in unserer Erkenntniß nur aus dem Gemüth, und aus dessen a priori bestimmter Handlungsweise wirklich entsprungen seyn.

„Die Vernunftkritik, fährt er fort, schließt also von der „Beschaffenheit der Vorstellungen und Gedanken in uns auf „die objektive und reale Beschaffenheit des außer unsern „Vorstellungen vorhandenen, oder sie beweiset, daß etwas —

„so und so — realiter beschaffen seyn müsse, weil es sich „nicht anders denken läßt."

„Aber," würde hier der Kritiker dem Zweifler entgegensetzen, „wir haben es hier nicht mit Vorstellungen von Aussendingen, also nicht mit Vorstellungen von Etwas außerhalb unsers denkenden Subjekts, sondern mit der Vorstellung von Vorstellungen in und aus uns selbst, ich will sagen, „mit der Bestimmung des Gehalts und Umfangs der durch die „Denkkraft selbst gegebenen Vorstellungen zu thun. Hier „also von dem Denken auf das Seyn schließen, (um mit „deinem Ausdruck zu reden) — heißt nichts anders, als den „**entwickelten Inhalt einer Vorstellung** statt der „**Vorstellung selbst** setzen. Das was an sich bloß „**Vorstellung** ist, (wie Raum und Zeit, und die Verstandesbegriffe nach dem transc. Idealismus betrachtet werden) **kann und muß auch durch Vorstellung erreicht und erschöpft**, und die **obersten Bedingungen alles Denkens und Begreifens müssen selbst „vollständig gedacht und begriffen werden können.** Wenn wir nun diese Vorstellungen uns auf keine andere Art denken, diese Bedingungen alles Begreifens auf „keine andere Art begreifen können, als auf die **einzige**, „die ich in meiner Theorie zum Grunde gelegt: was kannst „du weiter dagegen einwenden?" *)

---

*) Der Kritiker will sagen, daß Allgemeinheit und Nothwendigkeit eines Theils unserer Erkenntniß, z. B. der Mathematik, nicht anders als auf die von ihm dargestellte Art erklärt werden können: und daß er deßwegen sein System auf diese Erklärungsart mit Recht gründen zu können glaube: worin er auch nach Gründen der Erweislichkeit sehr Recht hat. Denn der Dogmatiker kann die Erfahrungsunabhängigkeit der Mathematik offenbar nicht beweisen.

Wohlan dann! würde hier Aenesidem entgegnen, — zugegeben, daß, in diesem Sinn, der Schluß von dem subjektiven Denken auf das objektive Seyn, welches beides nach deiner Erklärung in diesem Falle einerley ist, gelte; so ist es eben das letztere, daß nämlich jene oberste Bedingungen aller Vorstellungen auf keine andre Art, als die deinige, vorgestellt werden können, — dies ists, was ich bezweifle.

„Es läßt sich gar wohl denken, (dies sind Aenesidems „eigene Worte, siehe Aenesidem S. 151), daß Vorstellungen „und Begriffe, die a priori in uns vorhanden sind, auch „noch auf eine andere Art, als allein dadurch auf wirkliche „Gegenstände sich beziehen, daß sie bloß die Bedingungen „und Formen der Erkenntniß ausmachen. Die Vorstellungen „und Begriffe a priori nämlich könnten sich auch vermöge „einer präformirten Harmonie der Wirkungen unsers Er„kenntnißvermögens mit den objektiven Beschaffenheiten der „Sachen außer uns auf die Beschaffenheiten beziehen; und „dieser Harmonie gemäß würde dem Gemüthe durch die „Anschauungen und Begriffe a priori, deren es sich bei „seinen Thätigkeiten bedienen müßte, etwas vorgestellt wer„den, das nicht bloß subjektive Gültigkeit in unserer Er„kenntniß hätte, sondern das auch den Beschaffenheiten der „Dinge an sich entspräche, und dieselben repräsentirte. Et„was Absurdes oder Ungedenkbares enthielte diese Hypothese „von einer solchen präformirten Harmonie zwischen den Vor„stellungen a priori und zwischen dem Objektiv vorhandenen „doch gewiß nicht, und die Natur könnte vielleicht, da sie „es unmöglich fand, durch den Weg der Sinne und der „Empfindungen dem Menschen von allem, was in den Din„gen außer ihm als Eigenschaft da ist, Erkenntniß zukommen

„zu lassen, eine solche Einrichtung getroffen haben, daß „die Vorstellungen a priori im Menschen dasjenige zugleich „mit enthielten, was die objektiven Eigenschaften der Dinge „an sich, wenn ihr Einfluß auf das Gemüth möglich gewe- „sen wäre, gegeben haben würden. Wer kennt die Natur „der Dinge? Wer weiß, welche Zwecke sie mit dem Men- „schen und mit dessen Erkenntniß verhatt.? Und wer kann „bestimmen, durch welche Mittel sie diese Zwecke erreicht „habe?“

Dieser Einwurf, den wir mit Aenesidem's Worten hieher gesetzt haben, ist ihm nicht eigenthümlich, sondern er ist dem Verfasser der Kritik von mehreren, und besonders auch von einem sehr scharfsinnigen und durch die vortreffliche Uebersetzung von Hartley's Untersuchungen, — so wie durch seine eignen noch vortreflichern Anmerkungen dazu, als gründlicher Denker sehr bekannten Mann, mit andringlichem Nachdruck entgegen gestellt worden. Wir haben ihn in seiner ganzen Stärke vorgetragen. Hier bemerken wir dagegen dies:

Kant wird, und zwar auf eine für den Gegner unabweisliche, Art erwiedern: „Immerhin mit euren andern Systemen! Mir kommts darauf an, apodiktische „Grundsätze der menschlichen Erkenntniß aufzustellen; ich „muß also auch aus meiner Theorie alles entfernen, was „bloß halb-wahr, oder wahrscheinlich, oder unter tausend „und tausend möglich-denkbaren Dingen auch denkbar „ist.“

„Wer kennt die Natur der Dinge, saget ihr!! Wer weiß, welche Absichten sie mit dem Menschen und seiner Erkenntniß hat!! Wer kann bestimmen, durch welche Mittel

sie diese Zwecke erreicht habe ! !" Richtig, sehr richtig gesagt! Denn eben weil ich die Natur der Dinge nicht kenne; weil ich nicht weiß, welche Absichten sie mit dem Menschen hat; weil ich nicht bestimmen kann, durch welche Mittel sie diese Absichten erreicht habe — deswegen also, weil die Worte und Begriffe „Natur, Absichten der Natur, Dinge" u. s. f. für mich — und auch für euch — nichts weiter sind, als was unsere Vernunft uns darunter denken heißt — eben deswegen sondere ich das Denkvermögen ab von allen diesen gleichsam Außen-vorstellungen, (ich will sagen, solchen, die nicht unmittelbar aus ihm selbst hervorquillen), und betrachte, von allem andern abstrahirend, nur das, was in diesem Denkvermögen liegt, um, in der ungeheueren Maße unserer Kenntnisse, reines Produkt unsers eigenen Geistes und seiner ursprünglichen Anlagen von dem, was dies nicht ist, zu scheiden. Wie die Natur sich dem Menschen mittheile? Wie sie durch eine vorherbestimmte Harmonie die Dinge zu seinem Erkenntnißvermögen, das Erkenntnißvermögen zu den Dingen gestimmt — ob sie dies wirklich gethan, oder nicht — das zu fragen, laß ich, als apodiktisch-unbeantwortbar, dahin gestellet seyn. Und eure eigenen Ausrufe: „Wer kann wissen . . ? Wer kennt . . ?" scheinen wenigstens keine apodiktische und unbezweifelbare Gewißheit von diesen Dingen vorauszusetzen. Aber beweisen, demonstriren, apodiktisch darthun — läßt sich nur das, was unmittelbar aus dem Denkvermögen hervorquillt, was die obersten Bedingungen alles Denkens ausmacht, was bloß in mir, nicht außer mir liegt. Und eben hierauf hab' ich in meinem System die obersten Grundsätze der menschlichen Erkenntniß zurückzuführen gestrebt. Da frage ich euch nun

selbst: Ob ihr Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die ihr wenigstens einem Theil menschlicher Erkenntniß zugestehen müsset, auf eine andre Art, als dadurch zu erklären und hervorzubringen im Stande seyd, als daß ihr mit mir sie in der nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft suchet. — Gesetzgebung der Vernunft! Mich dünkt, der Ausdruck darf euch nicht erschrecken, da eine ganze, große, Geist-erweiternde Wissenschaft, die Geist-erweiterndste aller Wissenschaften, die reine Mathematik, offenbar nichts anders ist, als eine ungeheure Sammlung von Gesetzen des Verstandes, die aus ihm selbst hervorquillen, und die er mit so bewundernswürdigem Glück auf die Außendinge in der Natur anwendet. Nach allem glaub' ich also es nicht weiter darthun zu dürfen, daß, wenn ich gleich zugebe, daß eine vielleicht zahllose Menge von halbwahren, wahrscheinlichen, muthmaßlichen Systemen über die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, etwa nach ähnlichen Prinzipien, wie eure vorher bestimmte Harmonie, erbaut werden können, dennoch nur ein einziges, apodiktisches, in allen seinen Elementartheilen, so wie Folgen, durchaus demonstrirbares möglich ist: ohngefähr so wie in dem Atomensystem des Epikur, nach tausend und tausend Regel-losen Würfen, endlich nur ein in allen seinen größten und kleinsten Theilen harmonirender κοσμος möglich war. Euch hab' ichs überlassen, Systeme der ersten Art zu bauen! Das meinige sollte apodiktisch, durchaus demonstrirbar seyn."

Hieraus ergiebt sich aber auch, daß, sobald der Kritiker den unbedingten Transcendental-Idealismus annimmt, Aenesidems Einwurf ihn nothwendig mit aller Kraft unwiderstehlich drücken muß. Man vergleiche oben S. 160. wo wir

den unbedingten Transscendental-Idealismus auf eine ähnliche Art, wie Aenesidem, obgleich nach unsern eigenthümlichen Praemißen, bestritten und widerlegt haben. Begnügt sich aber der Kritiker, seine Denkformen oder Denkgesetze als unabhängig von den Dingen zu betrachten, ohne auf Zustimmung oder Nichtzustimmung der Dinge zu denselben, Rücksicht zu nehmen; will er durch alle seine Deduktionen nichts mehr und nichts weniger erwiesen haben, als daß die Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen gar wohl auch nicht stimmen mögen *), (welches er allerdings darthun und dadurch den Dogmatismus gründlich widerlegen kann); nimmt er also statt des unbedingten Transscendental-Idealismus bloß den bedingten an: alsdann allein ist er gegen den Angriff des Skeptikers vollkommen gesichert.

Ob nun Kant dem unbedingten oder dem bedingten Transscendental-Idealismus, (so wie der Unterschied zwischen beiden bis dahin vorgetragen worden,) zugethan ist?

Ueber diese wichtige Frage folgendes.

Kant schrieb die Kritik der reinen Vernunft, um dem dogmatischen System gegenüber, das kritische, das heißt also den

*) Aus der oben erwähnten subjektiven Nothwendigkeit unseres Ge- [illegible] der Erfahrungsunabhängigkeit der Denkformen, folgt offenbar nichts weiter, als die Möglichkeit, höchstens die Wahrscheinlichkeit jener Erfahrungsunabhängigkeit. Denn gesetzt, diese letztere, Erfahrungsunabhängigkeit der Denkformen, fände auch wirklich statt, so ist der Schluß aus unserer Erkenntnißart auf das Seyn doch nicht apodiktisch, wenn auch immerhin das Axiom, auf welches sich die Erklärungsart gründet, apodiktisch ist.

den Transcendental-Idealismus nach allen seinen Gründen, Schlusreihen, und Folgerungen aufzustellen. Dies konnte er nur alsdann, wenn er in dem aufzustellenden Systeme durchgängig so dachte, schloß, und sich ausdrückte, als könnten die Denkgesetze nichts anders seyn, als Denkgesetze, als wären sie schlechterdings ohne alle Beziehung oder Zustimmung zu den Dingen an sich.

Daher ich dann auch nicht in Abrede seyn werde, daß nicht in der Kritik der reinen Vernunft, in den Prolegomenen, in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft, sich weit mehr Stellen finden, wo er der menschlichen Erkenntniß alle Realität in Rücksicht der Dinge an sich schlechterdings abzusprechen, und alle Zustimmung dieser letztern zu unsern Denkgesetzen schlechthin zu leugnen — wo er, um alles mit einem Wort zu sagen, den unbedingten Transcendental-Idealismus zu behaupten scheint. Denn so brachte es der durch und durch transcendental-idealistische Gesichtspunkt mit sich, aus welchem er die menschliche Erkenntniß, den Grundsätzen seines Systems gemäß, betrachtet.

Erwägt man indessen die Resultate seines Systems, die er in den sogenannten Antinomien eben so vollständig als gründlich aufgestellet hat: so läßt er die Fragen über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltganzen, über Theilbarkeit oder Untheilbarkeit der Materie, über Daseyn oder Nichtdaseyn der Gottheit, demselben Transcendental-Idealismus gemäß, unbestimmt, und entscheidet weder für das Ja noch für das Nein der Zustimmung oder Nichtzustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen. „Die spekulative Vernunft, sagt er zum Beispiel, läßt die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit des Daseyns einer

Gottheit zu: bis zu der vernünftigsten Meinung, heißt es wörtlich an einer Stelle in der kritischen Urtheilskraft, kann man den Glauben an eine Gottheit erheben: aber der apodiktische Beweiß dafür fehlt, und wird immer fehlen."

„Sollte daher, fährt er weiter fort, die Vernunft durch irgend ein praktisches Bedürfniß sich gedrungen sehen, eine Gottheit anzuerkennen: so erlaubt es ihr die Spekulation, dies zu thun."

Unmöglich konnte der Stifter des kritischen Systems jene Resultate von der Unerweislichkeit des „Für und Gegen" der metaphysischen Fragen ziehen: unmöglich konnte er das Daseyn einer Gottheit für wahrscheinlich (obgleich nicht für apodiktisch beweisbar) erklären; unmöglich konnte er endlich den religiösen Theil der Moral, also — die von ihm selbst sogenannte Religion in den Grenzen der Vernunft in sein philosophisches Lehrgebäude aufnehmen; wenn er die Möglichkeit der Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen schlechterdings leugnete; wenn er mehr, als die Unerweißlichkeit der Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, erwiesen zu haben glaubte; wenn er, wie die meisten seiner mehr als dogmatischen Schüler, dem unbedingten Transcendental-Idealismus beipflichtete.

So wenig ich daher zweifeln darf, von einem Theil der Kantianer des gröbsten Mißverstandes des kritischen Systems, in meiner obigen Parallele, mit dem dieser Schule leider nur zu gewöhnlichen Uebermuth bezüchtiget zu werden: so sehr glaube ich mich schmeicheln zu dürfen, daß Kant, (sollte der große Denker, was nicht wahrscheinlich ist, es der Mühe

werth achten, sich mündlich oder schriftlich über die Gedanken eines so gleichgültigen Mannes, als der Verfasser dieser Abhandlung ist, zu erklären) daß Kant dem bedingten Transcendental-Idealismus beistimmen würde.

Meine Gründe für diesen Glauben an Kants Beistimmung habe ich aus den eigenthümlichsten Grundsätzen seines Systems dargelegt.

Daß Raum und Zeit, als die Formen sinnlicher Anschauung, irgend auch auf die Dinge an sich eine Beziehung haben mögen, dörfte nach den tiefsinnigen Demonstrazionen des Verf. der Kritik am schwürigsten zugelassen werden: auch zweifle ich, ob Kant auch nur die bloße Möglichkeit einer solchen Beziehung der Anschauungsformen auf die Dinge an sich, gestatten würde. Obschon ich nun aber, eben durch die Kantischen Demonstrazionen, durch die von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematischen Erkenntniß insbesondere, überzeugt, jene Möglichkeit einer solchen Beziehung selbst bezweifle: so kann ich doch, nach allen bisher von mir aufgestellten Deduktionen, die absolute Unmöglichkeit derselben nicht als apodiktisch-erwiesen, anerkennen. Denn dies würde offenbar heißen, die durch unsern Begriff von der Apodiktizität S. 151. bestimmten Grenzen strenger Erweislichkeit überschreiten.

Frägt man mich: Wenn du von den Formen sinnlicher Anschauung wenigstens eine mögliche Beziehung auf die Dinge zu prädiziren wagst: wie erklärest du den Zusammenhang zwischen Raum und Zeit, als Formen deiner Sinnlichkeit, und den Dingen an sich? Wie kann sich irgend etwas von den Dingen an sich in die Seele übertragen? u. s. f. so antworte ich auf diese und ähnliche Fragen: Ich weiß es

nicht! Denn um hierüber irgend etwas zu entscheiden, müßte ich das Wie und Woher der Formen der Anschauung, ihren Ursprung, ihre Möglichkeit; und eben so auch irgend etwas wenigstens von den Dingen an sich, erkennen. Aber der bedingte Transcendental-Idealismus behaupte ja auch nicht schlechthin die Beziehung der Formen oder irgend eines Denkgesetzes auf die Dinge, sondern er leugnet nur die absolute Unmöglichkeit einer solchen Beziehung, und die apodiktische Erweißlichkeit dieser Unmöglichkeit.

Eine mögliche Beziehung der Kategorien oder Verstandesbegriffe auf die Dinge an sich, (wir sagen hier mit diesem Ausdruck nichts anders, als was wir oben durch Zustimmung der Dinge zu unsern Denkgesetzen bezeichneten), dörfte selbst der unbedingteste Transcendental-Idealismus gestatten. Kant selbst wenigstens hat sie nirgends geleugnet; und wenn ich von den Formen der Anschauung so eben gestand, daß ich, durch die Kantische Demonstrazionen von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematischen Erkenntniß, und durch die unbedingte Unabhängigkeit der Mathematik von der Erfahrung, überzeugt, eine mögliche Beziehung des Raums und der Zeit auf die Dinge an sich bezweifle, (obgleich ich die absolute Unmöglichkeit einer solchen Beziehung nicht als apodiktisch erwiesen anerkenne): so würde ich, da ich durch die Grundsätze des bedingten Transcendental-Idealismus, dem ich beipflichte, über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu den Verstandesbegriffen nichts apodiktisch entscheide, dennoch eine solche Beziehung zwischen beiden nicht nur nicht bezweifeln, sondern sogar wahrscheinlich finden: ich sage wahrscheinlich: denn jenseits der

oben erwiesenen apodiktischen Nicht-entscheidung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Beziehung hinaus, giebt es nur Wahrscheinlichkeit. Die Gründe für diese Wahrscheinlichkeit der Beziehung der Kategorien auf die Dinge an sich entwikeln wir in einem künftigen Abschnitt. Denn Gründe für eine Wahrscheinlichkeit gehören offenbar nicht in das kritische System, welches nur apodiktische Gewißheit gestattet.

Wie ich aber die Möglichkeit der Beziehung der sinnlichen Anschauungen auf die Dinge an sich bezweifeln, und dennoch die der Verstandesbegriffe wahrscheinlich finden kann? ungeachtet die Verstandesbegriffe ohne die Formen der Sinnlichkeit, besonders ohne die Zeit, überall nicht statt finden können: — über dies Problem, sehr gleichgültig für das System des bedingten Transcendental-Idealismus, aber für die Erörterung des Wesens unserer Erkenntniß nicht unwichtig — folgendes.

Undurchdringlich, wie das Wesen unseres Geistes und sein Verhältniß zu der Materie, (wofern wir diesen Unterschied gelten lassen wollen,) undurchdringlich, wie das Wesen unserer Denkkraft, so wie jeder Kraft in der Natur und ihr Verhältniß zu den andern Kräften, unserer Erkenntniß ist, und auf immer seyn muß: würde ich dennoch wagen zu behaupten, „daß nur Raum und Zeit durch die ursprüngliche Natur unseres Geistes gegeben sind; daß durch diese sinnliche Anschauungen der, oben S. 63. von uns als wesentliche Charakteristik des menschlichen Denkvermögens angezeichnete, Schematismus, und die aus diesem fließende Abstraktionsgabe, möglich wird; und daß die reinen Verstandesbe-

griffe *) durch irgend etwas, ihnen an den Dingen selbst mehr oder weniger entsprechendes, erzeugt werden; indem wir dieses, durch die ursprüngliche Natur unseres Denkvermögens, in Raum und Zeit anschauen, und, durch den Schematismus, zur Wirkung, Ursach, Substanz u. s. f. modeln: eine Hypothese über das Verhältniß menschlicher Erkenntniß zu den Außendingen, bei welcher von der einen Seite die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verstandesbegriffe und der auf ihnen beruhenden synthetischen Urtheile a priori unangetastet bleibt; von der andern Seite aber auch nicht die absolute Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen apodiktisch behauptet wird: weil, wie wir eben sagten, das, was in den Dingen an sich vielleicht mehr oder weniger mit unsern Verstandesbegriffen korrespondirendes liegt, nur erst, in Raum und Zeit angeschaut, und vermittelst des Schematismus, (dessen eigentliche Natur wir eben so wenig durchschauen) zu Wirkungen, Ursachen, Veränderungen, Substanzen, gemodelt wird.

Ich habe mich absichtlich über den bedingten und unbedingten Transcendental-Idealismus so ausführlich verbreitet: weil ich mich — wenigstens überrede, durch den zwischen beiden Begriffen festgestellten Unterschied eine verjährerische und der Verbreitung des kritischen Systems gefährliche Dunkelheit aufgehellt zu haben. Denn es ist nichts gewisser, als daß der bei weitem größte Theil derer, die, übrigens sehr

---

*) Auf die Verschiedenheit der Verstandesbegriffe und synthetischen Grundsätze a priori, von den mathematischen Anschauungen und Lehrsätzen, dürfte der Stifter des kritischen Systems überhaupt zu wenig Rücksicht genommen zu haben — gar leicht scheinen können.

unbefangene und unpartheyische Denker, anstehen, dem kritischen System ihren Beifall zu widmen, den entscheidendsten Grund ihrer Bedenklichkeit darin finden, daß sie glauben: „der Stifter des kritischen Systems lehre apodiktisch die absolute Unmöglichkeit der Realität auch nur irgend eines Theils menschlicher Erkenntniß; unsre Vernunft sey, nach den Grundsätzen seines Systems, nichts anders, und könne nichts anders seyn, als ein mit falschen Farben überklebtes Glas, (wie Herr Probst Pistorus sich über den Transcendental-Idealismus ausdrückt) wodurch wir von den Dingen nichts, schlechterdings nichts erkennen, so daß in der ganzen ungeheuren Maße unsrer Wissenschaften, Kenntnisse, Erfahrungen, in Beziehung auf die Realität der Dinge, überall nicht Sinn, nicht Bedeutung sey: eben deswegen können auch, nach dem kritischen System, der Glaube an die Gottheit, und an die Weisheit und Güte ihrer ewigen Natur, in so fern diese sich in den Werken der Schöpfung, so wie diese da durch die Vernunftgesetze erkannt wird, verherrlichet hat, nur als ein sehr überflüßiger und gleichsam temporeller Anschluß der Moral angesehen werden; temporell für das moralische Bedürfniß einer zu den Ansichten des Transcendental-Idealismus noch nicht gewöhnten Menschheit, aber gar wohl entbehrlich für eine höhere Bildungsstufe der Vernunft, die einst in mündigerem Alter Glauben an Gottheit, Unsterblichkeit der Seele u. s. f. zu den poetischen Träumen ihrer Kindheit zählen werde."

Das sind die gewöhnlichsten Einwürfe der Denker gegen das kritische System: ich schreibe sie, gleichsam Wort für Wort, ab aus dem Munde eines verehrungswürdigen drei- und siebzigjährigen Greises und Denkers, des Ober-Consi-

storial-Raths und königlichen Beichtvaters, Dietrich, den ich das Glück habe, meinen Schwieger-vater zu nennen.

Daß ich nun eine solche Ansicht der Vernunft, und die aus dieser Ansicht unmittelbar-abfließende Folgen, nicht als schlechterdings unmöglich erkläre, sondern daß ich vielmehr dieselbe, auch selbst bei dem bedingten Transcendental-Idealismus, als gar wohl möglich voraussetze, (denn ohne die Voraussetzung dieser Möglichkeit giebt es überhaupt keinen Transcendental-Idealismus) — dies wird einem jeden aufmerksamen Leser, aus allem, was ich bisher gesagt, von selbst einleuchten. Aber der bedingte Transcendental-Idealismus unterscheidet sich von dem unbedingten, (man vergleiche alle unsre bisherigen Deduktionen) dadurch, daß der erste die Möglichkeit der gänzlichen Irrealität unserer Erkenntniß, die Möglichkeit der Nicht-zustimmung der Dinge zu unsern Denkgesetzen, hypothetisch annimmt; oder, welches einerley ist, sich nicht anmaßt, über diese Möglichkeit oder Unmöglichkeit apodiktisch zu entscheiden; unterdeß der unbedingte Transcendental-Idealismus die gänzliche Irrealität der menschlichen Erkenntniß, die absolute Unmöglichkeit der Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, apodiktisch erwiesen zu haben vorgiebt.

Ich gestehe es aufrichtig, daß der bloße Gedanke der gänzlichen, der absoluten Irrealität menschlicher Erkenntniß in Rücksicht der Dinge an sich, und der Transcendental-idealistischen Schöpfung aller Naturgesetze (ich verstehe hier auch bloß die obersten und allgemeinsten derselben,) so unabstreitbar ich auch die Möglichkeit einer solchen Ansicht anerkenne, für meine Einbildungskraft und Vernunft etwas

ungeheures, schauerliches, für die an sich schon bedenkliche und ängstliche Lage des Menschen auf Erden, in Rücksicht der erhabensten Angelegenheiten seines Geistes und Herzens, (denn von irdischer Lebensweisheit und irdischem Lebensgenuß kann hier keineswegs die Rede seyn) etwas höchst niederschlagendes und alle höhere Kraft-Anstrengung lähmendes hat. Es ist mir nicht anders, als wenn die ganze Natur mit allen ihren Myriaden von Wesen und Wundern in den unabsehlichen Schlund der Vernichtung hinunterstürzt, mein vernünftiges Ich hinter ihm drein; — und über uns schlagen die lethäischen Fluthen des ewigen Nichts zusammen. (Daß ich, selbst bei diesem unbedingten und ausschweifenden Transcendental-Idealismus nichts, schlechterdings nichts befürchte für die Realität unserer Erkenntniß in Rücksicht der Erscheinungen und des Erfahrungsgebrauchs, werd' ich wohl nicht nun erst sagen dürfen.)

So ungeheuer und allvernichtend indessen ich den unbedingten Transcendental-Idealismus finde; so werde ich doch, nach dem bishergesagten, nie ableugnen, daß es mit der menschlichen Erkenntniß nicht wirklich auch diese Bewandniß haben könne, nie ableugnen die Möglichkeit der gänzlichen Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen. Denn alsdann gebietet uns, wie schon vorhin erinnert worden, auch die spekulative Vernunft, (und nicht bloß die praktische) Resignazion: und heißt uns vielleicht irgend in einer andern Periode unseres Seyns, eine vollkommnere Art der Erkenntniß erwarten.

Wenn es aber nach den Grundsätzen des bedingten Transcendental-Idealismus unausgemacht ist, und auf immer unausgemacht bleiben muß, ob die Dinge an sich zu unsern

Denkgesetzen stimmen oder nicht stimmen, ob unsere Erkenntniß in Rücksicht der Dinge an sich gänzlich irreel, oder mehr oder weniger reel ist: so kann ich nicht anders, als die neumodischen Ausdrücke der jüngsten und keckesten unter den kritischen Philosophen für höchst tadelhaft, abgeschmackt und unwürdig erklären jener Ehrfurcht, welche uns die unbegreiflichen Wunder der geheimnißvollen Natur einprägen: wenn sie z. B. schlechthin sagen: „jene Weisheit und Kunst, welche unser vernünftiges Ich in die Natur der Dinge hineinträgt:" oder: „jener wundervolle Zusammenhang und jene durchgängige Zweckmäßigkeit, die wir in die organischen Körper übertragen:" oder: „die Gottheit, das heißt richtiger zu sagen, die Vernunft, durch welche alles ist, was da ist" u. s. w.

Daß diese Ausdrücke einen gewissen Sinn des Transcendental-Idealismus bezeichnen, und in so fern halb richtig sind, weiß ich wohl. Da aber in den, gewöhnlich mit bewundernswürdiger Seichtigkeit geschriebenen Werkchen dieser Leute, besonders eines gewissen Herrn —l—, der wesentliche Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich nie beobachtet, oder wenigstens nicht angedeutet wird: da überdem der, alle Erfahrung verschmähende, und alle Empiriker niedertretende Stolz solcher Ueberweisen, ihren Ausdrücken kein geringeres Ansehn giebt, als daß sie alle Tiefen der Natur grundaus durchschauten, und der grosen Schöpferin ihren Plan allenfalls selbst vorzeichnen, allenfalls ihr selbst in's Angesicht beweisen könnten: Warum es ihr gefallen, unter den Myriaden alltäglicher Empiriker auch solche Hyperboräische Transcendentalisten, als diese Philosophen sind, hervorzubringen: so ist diese Ausdrucksart, — auf die gewöhn-

lichsten Dinge des praktischen Lebens, und unter andern auch in die Geschichte übertragen, — von einer gar ungünstigen Wirkung, und stößet eine Menge vortreflicher Denker von dem Studium der kritischen Philosophie zurück, die, so vorgetragen, den offenbarsten Atheismus und Nihilismus, (das letztere ist das eigentlichste Wort für die Sache) prediget. Die ganze Natur, scheint es, muß denken, wie ein graduirter Magister, der eine Abhandlung über die kritische Philosophie schreibt *).

---

*) Zu welchen Thorheiten der halb-verstandene Transcendental-Idealismus führen kann, (und nur wenige von denen, die nicht zum strengen Denken gewöhnt sind, werden dies System jemahls mehr als halb, fassen) davon folgende Geschichte, die ich selbst erlebt. Während meines Aufenthalts in B—g hatte ich einen Friseur, der zugleich zwei junge Demoiselles frisirte, welche ein junger, äußerst eitler kritischer Philosoph in der Transcendental-Philosophie unterrichtete. Bei der Toilette, und im Pudermantel müssen wohl die Damen der Kantischen Philosophie am empfänglichsten seyn. Genug, der Friseur hatte, während der Ausübung seines Geschäfts in diesem Hause, so viel Transcendental-Idealismus gefaßt, daß er einst, indem er mich bei guter Laune glaubte, mich folgendermaßen anredete: Mein Herr, sie sind gewiß auch etwas von Philosoph. Aber das ist wahr — so etwas erhabenes, als die Kantische Philosophie, hab' ich mein lebtag nicht gesehen. Zum Beispiel den Tisch da — wer kann mir's beweisen, daß es wirklich ein Tisch ist: ich kann mir ja so ein Ding auch bloß nur hindenken: das kann ja alles auch gar nichts reales seyn. „Lassen wir das, erwiederte ich mit ernster Stirne; und er frisirt und schwatzt weiter von Ding, und von Erscheinung u. s. f. Die Arbeit ist vollendet — ich trete in seiner Gegenwart vor den Spiegel, und rufe bei dem Anblick der Locken, wie zürnend, auf: „Wie? Dieß Locken? Idealische Locken!! Erscheinung!! reale Locken, Dinger an sich will ich haben!“ werfe die Seitenlocken zusammen und setze mich, mit dem philosophischesten Ernst nieder, um ihn seine Arbeit von neuem beginnen zu lassen. Ohne Zweifel überredet, daß er mich heute nachläßig frisirt, vollendet er sie mit schweigender Geduld. Ich trete von neuem zum Spiegel hin, und greife lächelnd nach den Locken, um sie von neuem zu zerstören. Er merkt meine Absicht, und verspricht demüthig und wehmüthig, mich künftig mit transcendentaler Philosophie von seiner Mache unbehelliget zu lassen.

Wäre es nicht in einer solchen Nähe, so würde ich es sogar wagen, einige der Ausdrücke des tiefsinnigsten Denkers unsers Jahrhunderts selbst hier anzuzeichnen, die dem unbedingten Transcendental-Idealismus offenbar zu dogmatisch das Wort zu reden scheinen: obgleich sie durch die S. 193. angeführten Gründe, als der Wahrheit sehr angemessen, und der großen Feder, welche sie niederschrieb, sehr würdig, zu rechtfertigen sind.

Ich schließe die Reihe meiner Untersuchungen über die Grundlage des kritischen Systems mit folgender gewiß nicht unwichtigen Frage:

Ist es schlechterdings nothwendig, daß eine Metaphysik von einer Kritik des menschlichen Denkvermögens ausgehe?

Kant beschuldiget alle Philosophen vor ihm, eben wegen der Vernachläßigung dieser Kritik des menschlichen Denkvermögens, einer verkehrten Behandlung ihres eigenen Gewerbes; und, nach dem Gesichtspunkt, aus welchem er die Metaphysik ansieht, nämlich als eine aus den obersten Gesetzen unsers Denkvermögens zusammengebildete Wissenschaft, kann niemand jene seine Forderung an die Metaphysiker, alle weitere Bearbeitung ihrer Wissenschaft, bis nach vollendeter Kritik des Denkvermögens, einzustellen, unbillig finden. Wenn nun aber so viele große Geister unter den Philosophen (Locken ausgenommen, der offenbar mit Kant von Einer Idee ausging, ungeachtet Beide in der Ausführung einen entgegengesetzten Weg einschlugen) jene Kritik des Denkvermögens nicht voranschickten: wie ist dieser Fehler wenigstens zu erklären?

Die erhabenen Resultate der Metaphysik — Naturordnung, Gott, Freiheit, Seelen-unsterblichkeit, scheinen auf den ersten Anblick so gleichsam selbstständige, und mehr von der Natur der Dinge außer uns abzulernende, abzuziehende, als aus uns selbst herauszuwickelnde Ideen zu seyn; scheinen eine von unserm Denkvermögen so durchaus unabhängige Realität zu haben, daß man sagen muß, der menschliche Geist sey — fast den Einen Kant ausgenommen, — von jeher immer bemüht gewesen, diese erhabensten Resultate seiner Erkenntniß viel eher aus der ungeheuren Maße des Materiellen dieser Erkenntniß, gleichsam als den geistigsten Auszug und edelsten Kern herauszuziehen, als sie selbst für die Resultate der bloßen Form derselben zu halten.

Dieses Verfahren des menschlichen Geistes hat seinen Grund offenbar darin: daß das Formelle unserer Erkenntniß gegen das Materielle derselben so unvergleichbar-unbeträchtlich, so unendlich-klein und zugleich unfruchtbar für alle wahre Erweiterung derselben ist, daß jenes eben deswegen dem Blick der Philosophen ganz verschwand, und, die Logik ausgenommen, die von jeher als die Form-bestimmung und Gesetzgebung der menschlichen Erkenntniß angesehen ward, fast nirgends davon die Rede war. Denn die Mathematik wurde, wenn gleich ihre Hauptbegriffe, Raum und Zahl, nach dem System der kritischen Philosophie zu den Anschauungsformen gehören, dennoch, wegen ihres höchstreellen Inhalts und ihrer allgemeinen Anwendbarkeit auf die Dinge in der Natur, nicht ohne die scheinbarsten Gründe den materiellen Er-

kenntnissen beigezählt, denen man sie auch, eben wegen ihres höchst reellen Gebrauchs zur Erfahrungserkenntniß der Dinge, beigezählt lassen kann. Wenn aber Mathematik als eine der erstaunenswürdigsten und Geist-erweiterndsten aller menschlichen Wissenschaften, unter ihnen allen zugleich diejenige ist, bei welcher der Verstand die erhabensten Dogmen aus sich selbst schöpfet (indem er hier bloß mit seinen eigenen Formen zu thun hat): so steht sie doch als eine, bloß von Menschenhand gemachte Wissenschaft, unabsehbar-tief unter jeder materiellen Wissenschaft, z. B. Physik, Chymie, Naturgeschichte, als in welchen — eigentlichen, und specifisch also zu nennenden Wissenschaften von der (Erfahrungs-) Natur der Dinge, der mathematische Theil so wie der gewisseste, also auch zugleich immer der allerkleinste ist, aber auch unsern Verstand am wenigsten, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, mit dem Detail der Außendinge bekannt macht. So — kann der schlichte Gemeinsinn zu dem gelehrten Astronomen, mit der Mondcharte in der Hand, lächelnd, aber sehr richtig, sagen: Ich dächte doch, daß ein einziger Frosch, der einst, etwa aus einem Sumpf im Monde, auf die Erde herabfiele, uns über die Natur, Bewohnbarkeit und Erd-ähnlichkeit des Mondes mehr und sichrere Aufschlüsse ertheilen könnte, als alle deine Berechnungen von der Entfernung, Größe, Schwere des Mondes, von der Höhe seiner Berge, u. s. w.

Was nun aber durch die Logik, als die eigentlichste formelle Wissenschaft, für die Erweiterung und Bereicherung der Wissenschaften geleistet worden ist, oder überhaupt geleistet werden kann, darüber, glaub' ich, haben wir alle nur Eine Ueberzeugung. — Denn die Epoche der aristotelischen

und scholastischen Philosophie war doch wohl die den Wissenschaften und der Kultur des Geistes überhaupt fruchtbarste und ergiebigste!! Möchten doch auch Deutschlands Philosophen bald anfangen, die Formen- und Kategorien-tabellen gegen psychologische Beobachtungen, und die seichttiefen Spekulazionen, wie sie da, (die Reinholde, Fichten, Niethammer, Schmidte, die Maimone und Aenesideme sind selten,) von Kantianern und Antikantianern dem Publikum vorgelegt werden, gegen die wahrhaft-menschliche Philosophie, gegen Philosophie über Thatsachen, austauschen!! *)

Die aufgeworfene Frage aber über die Nothwendigkeit einer Kritik unseres Denkvermögens vor aller Metaphysik wird sich der Leser von selbst so beantworten, daß die Kantische Verfahrungsart, die metaphysischen Probleme vermittelst der bloßen Form unserer Erkenntniß, nach vorhergeschickter vollständiger Kritik des Denkvermögens, aufzulösen, als Versuch einer ganz neuen Art, eben so untadelhaft an sich bleibt, als sie durch ihre Grundlage nicht weniger, wie durch ihre Resultate, für das ganze Feld der Philosophie höchst fruchtbar ist.

Nach den von mir angeführten Gründen — der Entschuldigung wenigstens — für das bisherige Verfahren der

*) Herr Maimon ist gewiß einer der spekulativsten Geister: aber ich habe mich oft des herzlichsten Lachens nicht enthalten können über den sarkastischen Unwillen, mit welchem er sich über die Leerheit und Unfruchtbarkeit metaphysischer Spekulazionen, im Vergleich gegen die Entdeckungen der Keppler, Newtone u. s. w., in unsern einstweiligen Gesprächen über Philosophie, zu ergießen pflegt. Die Gründlichkeit so vieler andern Kenntnisse dieses Mannes würde allein schon seinen Spott hinlänglich rechtfertigen, wenn anders derselbe nicht durch die ganze Geschichte der Philosophie genugsam gerechtfertiget wäre.

Philosophen in der Auflösung metaphysischer Probleme, wird man es ohne Zweifel mit mir für eine beyspiellose Unverschämtheit erklären, wenn es in dem kritischen Katechismus eines berühmt-seyn-sollenden Kantianers also heißt: „Man kann sich des Lachens nicht erwehren, wenn man sieht, wie alle alten und neuen Philosophen bis auf Kant, wie die Plato's, die Spinoza, die Leibnitze und Wolfe, sich quälen, um das aus der Materie herauszubringen, was ihnen bloß die Form geben kann."

Ja wohl! des gerechtesten Aergers kann sich jeder Mann von Geist und Geschmack nicht enthalten, zu sehen, daß in Deutschland jeder namenloseste Nachbeter des Kantischen Systems mit erhabener Selbstgefälligkeit die größten Denker alter und neuer Zeiten anzulachen wagt! Das Verfahren dieser Philosophen in der Auflösung der metaphysischen Probleme bis auf die Epoche des Kriticismus, war an sich eben so natürlich und den Entwicklungsgesetzen der menschlichen Seele angemessen, als daß die Menschen eher Sprache, als Schrift hatten.

* * *

Wir gehen nunmehr weiter fort zu der Darstellung und Prüfung der Resultate des kritischen Systems.

Da wir uns bei der Darstellung und Prüfung der Grundlage des Systems absichtlich so lange verweilt: indem, wie bekannt, in Sachen der Philosophie, die Prinzipien, von denen ausgegangen wird, und die Untersuchung ihrer Festigkeit oder Unsicherheit, bei weitem das Wichtigste sind: so werden wir uns hier in der Darstellung sowohl, als in der Prüfung der Resultate desto kürzer fassen können.

Wie

Wie ist Metaphysik möglich?

Dies war die letzte der oben S. 45 aufgestellten Fragen. Die Metaphysik hat es in ihren Fragen vom Weltganzen, vom Wesen der Seele, vom Daseyn Gottes u. s. w. mit Begriffen zu thun, deren objektive Realität (daß sie nicht bloß Hirngespinnste sind) durch keine Erfahrung kann bestätiget oder auch widerlegt werden: demnach sind diese Begriffe der Metaphysik gerade diejenigen, welche den wesentlichsten Zweck derselben ausmachen, wozu alles andere nur Mittel und Vorbereitung ist. Ohne Auflösung dieser Frage thut sich die Philosophie niemahls selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebiets: das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz andere Begriffe nöthig hat, als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann; unterdeß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung, und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen und transcendent werden.

Die Natur der Vernunftschlüsse nämlich zeigt es deutlich, daß die Vernunft zur Erkenntniß im Schlußsatze bloß dadurch gelangt, daß sie ihre Gründe oder Bedingungen in den Prämissen aufsucht, wie aus jedem Vernunftschluß klar ist. Da nun die Prämissen, wenn sie nicht schon an sich unleugbare Sätze sind, wieder als Schlußsätze behandelt werden müssen; so muß vermittelst eines Prosyllogismus wieder die Bedingung von der Bedingung gesucht, und dieß so lange fortgesetzt werden, als es angeht, d. i. bis man zu einer Bedingung kömmt, die selbst nicht mehr bedingt ist, zu einem Grunde, der nicht mehr Folge

aus andern Gründen ist. Also geht die Forderung der Vernunft, in ihrem logischen Gebrauch eigentlich dahin, bei jedem bedingten Erkenntniß in der Reihe seiner Bedingungen bis zu unbedingten hinaufzusteigen, um hiedurch die mannichfaltigen Erkenntnisse des Verstandes in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, und ihnen die höchst-mögliche systematische Einheit zu verschaffen. So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte: so enthält die Vernunft den Grund zu Ideen in sich, als unter welchen nothwendige Begriffe verstanden werden, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die letztern liegen eben sowohl in der Natur der Vernunft, als die erstern in der Natur des Verstandes, und wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann: so ist dieser Schein unvermeidlich, ob zwar gar wohl verhütet werden kann, daß er nicht verführe.

Da aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urtheils für objektiv gehalten wird, so wird eine Selbsterkenntniß der reinen Vernunft in ihrem transcendentalen (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen seyn, in welche die Vernunft geräth, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet, und dasjenige aufs Objekt an sich selbst beziehet, was nur ihr eigenes Subjekt und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauch angeht. Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe von den Kategorien, als Erkenntnissen von ganz anderer Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein höchst wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller Erkenntniß a priori enthalten soll. Da nun der Verfasser den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen: denn wenn einmahl solche reine Vernunftbegriffe (transcendentale Ideen) gegeben sind: so

können sie, wenn man sie nicht für angeboren halten will, wohl nirgend anders, als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so fern sie bloß die Form betrift, das Logische der Vernunftschlüsse; so fern sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der andern Form a priori als bestimmt vorstellt, transcendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht. Nun giebt es drei Vernunftschlüsse — kategorische, hypothetische und disjunktive; daher muß es auch dreierley Arten von Ideen der reinen Vernunft geben.

Die Form der kategorischen Vernunftschlüsse, die darin besteht, daß man durch Prosyllogismen bis zu einem Subjekt fortgeht, das selbst nicht mehr Prädikat ist, führt auf die Idee des Substanzialen, oder, eines absoluten Subjekts, dem alle Accidenzen als Prädikate inhäriren. Die Form der hypothetischen Vernunftschlüsse, die darin besteht, daß man zu einer Voraussetzung fortgeht, die nichts weiter voraussetzt, führt auf die Idee einer absoluten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen. Die Form der disjunktiven Vernunftschlüsse, welche darin besteht, daß man zu einer Allgemeinheit der Glieder der Eintheilung fortgeht, in welcher keines mehr fehlt, führt endlich auf die höchste Idee eines Wesens, das die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem überhaupt, was gedacht werden kann, enthält, mithin der Inbegriff aller Realität ist. Die erste Idee ist die Idee vom Substanzialen sowohl der Körper, als auch vorzüglich unserer Seele; die zweite ist die Idee des Weltalls; die dritte die Idee des Wesens der Wesen (Gott); mithin ist die erste Idee überhaupt physiologisch und vornämlich psychologisch; die zweite kosmologisch; die dritte theologisch. Das heißt also — die reine Vernunft enthält die Idee zu einer rationalen Seelen-lehre, oder Psychologie, zu einer

rationalen Weltwissenschaft oder Kosmologie, zu einer rationalen Gotteserkenntniß oder Theologie.

Diese reinen Vernunftbegriffe oder Ideen haben dadurch, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf sie geleitet werden, subjektive Realität. Da wir aber gleichwohl von dem Objekt, das ihnen entspricht, keine Kenntniß haben können; so entstehen hiedurch Vernunftschlüsse, vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anders schließen, wovon wir keinen Begriff haben, und dem wir dennoch objektive Realität geben. Mithin sind dergleichen Vernunftschlüsse dialektisch, d. h. sie enthalten bloß Schein oder Illusion, und zwar eine Illusion, die unvermeidlich ist, weil die Vernunft selbst uns dazu veranlaßt, die subjektive Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objektive Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst zu halten.

Da es, wie wir gezeigt, dreierley Klassen von Ideen giebt, so giebt es auch dreierley Klassen von dialektischen Vernunftschlüssen, nämlich psychologische, kosmologische und theologische. Die ersten nennt der Verf. Paralogismen, die zweiten Antinomien, die dritte das Ideal der reinen Vernunft.

Die Paralogismen betreffen unser denkendes Ich, als von welchem nach den bekannten Grundsätzen der rationalen Psychologie angenommen wird: daß dasselbe

1) eine Substanz

2) einfach

3) numerisch-identisch, oder eine Person sey: und

4) daß das Daseyn des denkenden Subjekts allein gewiß, das Daseyn aller äußern Gegenstände aber zweifelhaft ist.

Diese vier Vernunftschlüsse erklärt der Verfasser also für lauter Paralogismen, d. h. für Schlüsse, die der Form nach unrichtig sind, und die man sophismata figurae dictionis nennen kann: — weil in allen diesen vier Schlüssen das Prädikat im Obersatze nur etwas Subjektiv-gültiges, oder ein Etwas in unserm Begriff bedeutet, im Schlußsatz dagegen als etwas Objektives, oder als ein Etwas in der Realität betrachtet wird. Man schreibt nämlich der Idee des absoluten Subjekts aller unserer Gedanken objektive Realität zu, weil man sich überredet, daß dasselbe uns durch den Begriff: „Ich,“ in einer unmittelbaren Anschauung gegeben sey. Allein das Ich ist, wie der Verf. beweiset, weder Begriff noch Anschauung, weder Anschauung a priori, noch empirische Anschauung, sondern nichts weiter, als das bloße Bewußtseyn, welches keinen besondern Gegenstand unterscheidet, sondern alle unsre Vorstellungen ohne Unterschied begleiten muß, wenn sie Gedanken oder Begriffe werden sollen. Da also das Ich, oder das Selbstbewußtseyn, schon vorausgesetzet werden muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen: so kann es auch nicht selbst als Objekt von mir erkannt werden; sondern es ist eine ganz einfache, und an allem Inhalt leere Vorstellung. Demnach ist das absolute Subjekt unserer innern Erscheinungen ein uns ganz unbekanntes Etwas, von welchem wir nicht das Geringste wissen können.

Die Antinomien der reinen Vernunft betreffen die absolute Vollständigkeit der Größe der Welt, und ihre Sätze heißen also

1) Die Welt hat, der Zeit und dem Raum nach, einen Anfang (Grenze):

   Gegensatz: die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

2) Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz: Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

3) Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz: Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur.

4) In der Reihe der Welt-ursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.

Gegensatz: In der Welt ist nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

Ueber diese, dem System unsers Verfassers ausschliessend-eigenthümliche, Antinomien sagt er höchst-merkwürdig (Proleg. S. 140) „Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem andern Gebrauch gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken; wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindungen als allgemein von den Dingen an sich selbst, und nicht bloß als von der Erfahrung geltende Sätze annehmen, wie dies bis dahin von den Philosophen geschahe; so thut sich ein nicht vermutheter Widerstreit hervor, der auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege niemals beygelegt werden kann; weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich-klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden kann: und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht, — ein Zustand, über welchen der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muß."

Die obigen kosmologischen Sätze und Gegensätze beruhen alle auf dem Vernunftschluß: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben. Nun sind uns Gegenstände der Sinne, als bedingt gegeben; also ist uns auch die ganze Reihe aller Bedingungen derselben gegeben.

Offenbar besteht das Blendwerk dieser Thesen und Antithesen bloß darin, daß man die Idee von der absoluten Totalität der Be-

ingungen, die nur von Dingen an sich selbst gilt, auch auf Erscheinungen anwendet, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie ine Reihe ausmachen, lediglich im successiven Regressus unserer Vorstellungen, sonst aber gar nicht existiren. Wäre daher die Sinnenwelt nicht bloße Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst: o wären alle jene acht Beweise nicht Blendwerke, sondern ganz ündlich und bündig; und man müßte also schlechterdings alle ier Antinomien für richtig erklären, und behaupten, daß sowohl er Satz, als sein kontradiktorisches Gegentheil, beide zugleich wahr wären. Da nun dieses ungereimt ist; so sind diese vier Aninomien ein indirekter Beweis (so schließt der Verfasser) für die Richtigkeit des Transcendental Idealismus, dessen Hauptsatz es ist: „daß die ganze Sinnenwelt nicht ein Ding an sich selbst ist, sondern daß sie als Sinnenwelt eine bloße Erscheinung ist, die lediglich in unserer Vorstellung existirt.“

Das *Ideal der reinen Vernunft* endlich betrift die Idee vom Begrif alles Möglichen, als eine nothwendige Bedingung, die der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt. Die Idee vom Begrif alles Möglichen stößt alle Negazionen aus, und ist daher nichts anders, als die Idee von einem All der Realität, von einem Unbeschränkten, von welchem alle Negazionen bloß Schranken sind. Nun ist ferner der Begrif eines Dinges, das alle Realität besitzt, eben hiedurch durchgängig bestimmt, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eins, nämlich das was zum Seyn schlechthin gehört, jederzeit in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist die Idee vom All der Realität die Idee von einem *einzelnen Wesen*. Eine solche Idee nun, deren Gegenstand ein einzelnes, durch die Idee allein Bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding ist, nennt der Verfasser *Ideal*. Auf diese Weise bildet sich also die Vernunft den Begrif von einem Wesen, das alle Realität besitzet, und daher der ursprüngliche Grund von allem Möglichen ist, welches wir daher das

Urwesen, das höchste Wesen, das Wesen aller Wesen, kurz: Gott! nennen.

Allein eben hieraus erhellet, daß die Vernunft sich in der Bildung dieses Ideals auf eine vielfache Art selbst illudirt. Denn der Inbegriff alles Möglichen, oder das All der Realität, ist ein Begriff, den sie bloß zur durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt nöthig hat, um den Verstandeserkenntnissen Vollständigkeit zu verschaffen. Da aber die durchgängige Bestimmung eines Begriffs von der Art ist, daß wir sie niemals in concreto, der Totalität nach, darstellen können: so bezeichnet der Begriff vom All der Realität keinen besondern Gegenstand, sondern er ist eine bloße Idee, mithin ohne objektive Realität. Gleichwohl *realisiren* wir nicht nur diese Idee, sondern *hypostasiren* und *personifiziren* sie sogar, d. i. wir machen den Inbegriff alles Möglichen, oder das All der Realität nicht nur zu einem wirklichen Objekt, sondern auch zu einer Substanz, und endlich, zu einem numerisch identischen Wesen. Man kann also schon zum voraus schließen, daß alle metaphysischen Beweise, welche die bloß spekulative Vernunft für die Möglichkeit und Existenz dieses reellesten Wesens aufbringen kann, nothwendig mangelhaft seyn und auf einem bloß dialektischen Schein beruhen müssen. Nun sind hievon aus spekulativer Vernunft nur drei Beweisarten möglich u. s. w.

Und so dienen dann alle Ideen der reinen Vernunft überhaupt zwar nicht, uns positiv zu belehren, sondern nur, *um die Fragen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben*, und, wenn irgend ein wichtiges Interesse, z. B. das der Moral, uns zwingen sollte, uns z. B. für die Fortdauer der Seele, für das Daseyn Gottes, zu entscheiden, uns außer dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen. Was die Ideen der reinen Vernunft im Felde der Erfahrung durch ihre natürlichste Bestimmung

leistet, ist dies, daß sie unsre Verstandeserkenntnisse systematisch machen, das heißt, dazu dienen, diese Prinzipien-mäßig abzuleiten, und hiedurch unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen; mithin sind die Vernunftideen nicht eigentlich Begriffe von Objekten, sondern bloß von der durchgängigen Einheit aller Begriffe, so fern diese dem Verstand zur Regel dienet. Die systematische Einheit selbst aber ist gar nicht objektiv, sondern bloß subjektiv; — ist eine von der Vernunft projektirte Einheit: mithin selbst nur Idee, — aber ein logisches subjektives Prinzip, welches die Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen annehmen muß: weil sonst alle unsre Verstandeserkenntnisse eine bloße Rhapsodie, oder ein rohes Aggregat von Begriffen ohne Zusammenhang wären, und also aller Gebrauch der Vernunft ganz unmöglich gemacht würde. Das Resultat der ganzen Kritik ist also dieses: daß uns die Vernunft durch alle ihre Prinzipien a priori niemals mehr, als lediglich Gegenstände der möglichen Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre: aber diese Einschränkung hindert uns nicht, daß sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf Etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund derselben seyn muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen, und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil bloß auf das Verhältniß einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntniß liegt, deren wir innerhalb dieser Sinnenwelt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den

dogmatischen Anthropomorphismus. Wir legen sie aber dennoch dem Verhältniß derselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der nur unsre Ansicht der Dinge (unsre subjektive Erkenntniß) und nicht das Objekt angeht. Der, unsern schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird also seyn, daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft, ihrem Daseyn und ihrer Bestimmung nach, abstamme, wodurch wir, theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt selbst, zukömmt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die eigenthümliche Beschaffenheit ihrer Ursache selbst bestimmen zu wollen; theils andererseits in das Verhältniß der obersten Ursache zur Welt, den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.

So weit die Darstellung des zweiten Theils der Kritik der reinen Vernunft, und des metaphysischen Theils der kritischen Philosophie.

* * *

Da ich schlechthin gestehe, daß die Begriffe und Resultate dieses zweiten Theils der Kritik der reinen Vernunft fast noch neuer und origineller sind, als die des ersten Theils, so daß von denselben in der bisherigen philosophischen Litteratur kaum eine Spur aufgefunden werden kann: so werde, oder besser, so kann ich auch nicht, wie bei dem ersten Theil, Stellen der alten und neuen Philosophie weder zur Erläuterung noch zur Bestätigung anführen, und will daher sogleich zur Beleuchtung und Prüfung der Kantischen Resultate fortgehen.

Zuvörderst also: Ist die Kantische Lehre von den Ideen und besonders von den darauf beruhenden Antinomien, unwidersprechlich richtig?

Unter den zahllosen Angriffen, welche die Kantische Lehre von den Ideen erfahren hat, treffen keine so sehr zum Ziel, als die des schon oft erwähnten, scharfsinnigen Maimon. Da seine Einwürfe, wenn sie auch nicht immer so zerstörend sind, als es nach seinen Ausdrücken scheint, dennoch mehrentheils der Sache an's Herz gehen, allemahl aber eine oder die andre neue Seite zeigen; so wollen wir sie näher beleuchten.

Er sagt in seiner neuen Theorie des Denkens:

„Nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft, dringt auf Totalität des Verstandesgebrauchs. Die Vernunft ist nicht das Vermögen der Prinzipien, sondern, wie man sie vor Kant erklärt hat, das Vermögen, nach Prinzipien mittelbar zu urtheilen. Wie groß die Reihe der zu verbindenden Urtheile seyn soll, ist durch die Natur der Vernunft unbestimmt. Eben so wenig ist die absolute Nothwendigkeit der Prinzipien durch die Vernunft bestimmt. Die Vernunft bestimmt bloß die Form; die Realität (materielle Wahrheit) der Prinzipien selbst aber wird durch Sinnlichkeit und Verstand bestimmt. Dahingegen ist es allerdings eine Funktion der productiven (dichtenden) Einbildungskraft, empirische Vorstellungen über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu erweitern, und das was durch Bedingungen der Erfahrung eingeschränkt ist, absolut vorzustellen. Von dieser Art sind die Dichtungen der Ideale, die in keiner möglichen Erfahrung statt finden können. Dieser Trieb nach Totalität in unserer

Erkenntniß ist in dem Triebe nach der höchsten Vollkommenheit gegründet, der uns nicht bloß als ein formelles Vernunftprinzip eigenthümlich, sondern allen Vermögen gemein ist."

Aus dieser, wie meine Herren selbst eingestehen werden, sehr scharfsinnigen Deduktion der von Kant so genannten Ideen, zieht Herr Maimon einige höchst wichtige und dem kritischen System eben so sehr nachtheilige Folgerungen gegen die Antinomien der reinen Vernunft, die, nach Kant's eigenem Geständniß, und noch mehr, nach seinen wiederholten Aufforderungen an die Gegner seines Systems, zu den Grundbeweisen für seinen Transscendental-Idealismus gehören. „Der Verstand, sagt Maimon, ist das Vermögen zu urtheilen, d. h. unmittelbar zu verbinden; die Vernunft ist das Vermögen zu schließen, d. h. mittelbar zu urtheilen oder zu verbinden. Durch diese beiden Vermögen wird bloß die Form oder die Art, wie ein zum Verbinden gegebenes Mannichfaltiges verbunden werden soll, bestimmt. Der Verstand wird in seinem Gebrauch durch die Sinnlichkeit, und die Vernunft durch den Verstandesgebrauch beschränkt. Die ursprüngliche (produktive) Einbildungskraft aber sucht durch Fiktionen diese Schranken aufzuheben, wodurch sie mit der Vernunft im Widerstreit geräth."

„Kant, (fügt er sehr folge-recht hinzu,) der die Vorstellung von der Totalität des Verstandesgebrauchs — der Vernunft beilegt, setzt die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit. Aber wahrhaftig, es müßte eine unvernünftige Vernunft seyn, die mit sich selbst in Widerstreit gerathen könnte!"

Nach Maimon giebt es also keinen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst (welches allerdings, wie Kant auch eingesteht, in der gesammten menschlichen Erkenntniß Beispiel-loß und einzig ist); wohl aber giebts einen Widerspruch der Vernunft mit der Einbildungskraft; jene nämlich schreibt eine Regel zur Erweiterung der Erkenntniß bis in's Unbedingte und Absolute vor: diese realisirt die Regel selbst, und bildet die (nie erreichbare) Vorstellung absoluter Totalität.

Gegen die Kantischen Antithesen in diesen Antinomien bringt er S. 211. ff. Einwendungen vor, die nicht ohne große Schwierigkeit würden zurückgetrieben werden können.

Betrachten wir nun aber zuvörderst die Maimonsche Deduktion der Ideen; so unterscheidet sie sich, näher angesehen, von der Kantischen, nicht so wesentlich, als sie's auf den ersten Anblick scheinen dürfte.

Der Königsberger Philosoph wird es Herrn Maimon keinesweges abstreiten, daß es allerdings die Einbildungskraft ist, welche, wenn die Vernunft die Regel vorschreibt, wie sie's auch nach Maimon thut, aus dem Bedingten das Unbedingte zu folgern, oder die Vorstellung einer absoluten Totalität, eines allerrealsten Wesens u. s. f., zu bilden, diese Vorstellungen realisirt oder verwirklichet. — Aber die Vernunft selbst war es doch offenbar, welche die Einbildungskraft durch jene ihre Regel (Regel der Vernunft) zu dieser Vorstellung anwieß. Und dies ist es auch bloß, was Kant sagen will; denn Sinn und Einbildungskraft bestimmen überall das Mannichfaltige, aber die Regel, die Einheit, wird bei dem Urtheilen durch den Verstand, bei dem Schließen durch die Vernunft gegeben.

Wenn Herr Maimon aber behauptet, daß der Trieb nach Vollkommenheit dem menschlichen Geist nicht bloß als ein formelles Vernunftprinzip, sondern allen seinen Vermögen eigenthümlich sey: so wird ihm Kant dies vielleicht nicht abstreiten; allein eben so richtig wird er ihm entgegensetzen: „Zeige mir irgend einen Trieb nach Vollkommenheit in irgend einem der andern Seelenvermögen, der, nach einer Regel der Vernunft bestimmt und geleitet wird, wie dies bei den Ideen unwidersprechlich statt findet.“

Dem Maimonschen Einwurf aber von dem durch den Kriticismus demonstrirte Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, mag Kant sehr gründlich folgendes entgegensetzen:

Daß in diesen Antinomien die Vernunft, gleichsam auf dem Grenzpunkt der Scheidung zwischen ihren Denkgesetzen und den Dingen an sich, nicht als Gesetzgeberin der Natur, und Quelle aller Ordnung und Harmonie, (für den Menschen) sondern, bloß im Gegensatz mit der hypothetischen Realität ihrer Denkgesetze in Rücksicht der Dinge an sich, (welche Realität in der These der Antinomien angenommen, in der Antithese dagegen nicht angenommen wird) gar wohl sich selbst zu widersprechen gesagt werden kann: indem sie aus zwei entgegengesetzten Prinzipien ihrer eignen, — nur verschieden bezogenen — Denkgesetze zwei entgegengesetzte Resultate entwickelt. So mahlt denn also nach Kant, so wie nach Maimon, die Einbildungskraft allerdings das Bild der Unendlichkeit, der Totalität u. s. f. aus; aber die Vernunft allein reicht die Gründe beider für die These und für die Antithese.

Wenn aber die Frage von Unendlichkeit oder Endlichkeit des Weltalls, von dem Einfachen oder Zusammengesetzten der

Urtheile der Dinge, von dem Daseyn der Freiheit und eines nothwendigen Wesens, so äußerst in Dunkel gehüllet sind; so ist der Grund davon offenbar darin zu suchen, daß ihre entscheidende und völlige Beantwortung erst nach einer, nicht bloß subjektiven, sondern auch objektiven, das heißt also durchaus adäquaten, Einsicht in die Natur und das Wesen unsers Vernunftvermögens, gegeben werden kann. Mag aber der Transcendentalist glauben, durch die Kenntniß der Denkformen (und diese sind es doch allein, was er, was wir alle, von der eigenthümlichen Natur der Vernunft kennen), Natur und Wesen der Vernunft adäquat, d. h. an sich zu erkennen? Ohne Zweifel eben so wenig, als er durch die wahrgenommenen Gesetze irgend einer Kraft in der Natur, das Wesen dieser Kraft selbst, und an sich, erkennet. Dies hat Kant auch nie behauptet, und kann es, nach seinem System, unter allen Philosophen am wenigsten!

Mein Argument für die ἐποχὴ oder Nicht-entscheidung über diese Fragen ist kürzlich dieses: *Wisset ihr, wo die Vernunft anfängt?* (Ich will sagen: *Wie* sie da ist? *Wie* sie mit den übrigen Kräften der Natur zusammenhängt? In welchem Verhältniß selbst *der* Theil ihrer Gesetze, den ihr allein kennet, die Denkformen, gegen die Wirklichkeit der Dinge stehet? *Wie* sie mit den Außendingen connectirt?) *Wie wollet ihr denn wissen, wo sie endet?* (Ich will sagen: was jene Denkformen in ihrem größtmöglich-erweitertsten Gebrauch sind? In welchem Verhältniß dieser größtmöglich-erweiterte Gebrauch zu der *Allheit der Dinge* steht?) Les choses extremes sont pour nous, comme si elles n'etoient pas; et nous ne sommes point

à leur egard. Elles nous echappent, ou nous à el les. Pascal.

Kant giebt freilich, nach seinem Transcendental-Idealismus, Antwort auf alle diese Fragen: indem das Resultat seiner Ideenlehre kein anders ist, als dieses — „Allheit der Dinge, nothwendiges Urwesen u. s. f. sind Begriffe ohne alle Bedeutung, ohne alle Beziehung auf die Wirklichkeit der Dinge.“ Aber der Stifter des kritischen Systems verfährt auch hier, wie überall, durchaus folge-recht: Denn da er, dem Transcendental-Idealismus gemäß, den Denkformen eine bloß subjektive Realität zugesteht, so war es ganz natürlich, daß ihm jene Fragen noch innerhalb der Sphäre der Beantwortung durch Vernunft, zu liegen scheinen müssen: nicht, als wenn er über Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, über Einfachheit oder Zusammengesetztheit der Materie, entschied oder entscheiden wollte; sondern er wollte diese Fragen durch seinen Transcendental-Idealismus auf immer abweisen, und durch gänzliche Veränderung des status quaestionis als in ihre eigene Nichtigkeit zusammenfallend erklären. *)

So schlußgerecht ich indessen die Kantische Antinomien und ihre Deduktion finde: so wird mir der große Denker doch vergönnen, zu bemerken, daß die Antinomien nur als Folgen des Transcendental-Idealismus angesehen

*) Dennoch vermuthe ich nicht, daß der Stifter des kritischen Systems sich an [illegible] seiner Werke so auszudrücken scheinen konnte, als wenn er dogmatisch oder vielmehr apodiktisch die absolute Unmöglichkeit einer Gottheit u. s. f. behauptete: welche Behauptung ihm nur zu häufig, von [illegible] Denkern [illegible], untergeschoben worden.

sehen werden müssen; und daß daher der Transcendental-Idealismus keinesweges, wie es in den Prolegomenen widerholentlich heißt, aus den Antinomien bewiesen werden könne. (Was Herr Maimon gegen die Antinomien erinnert, darauf will ich hier nur verweisen. S. Versuch einer neuen Logik, dreizehnter Abschnitt S. 207.) Meine Bemerkungen gegen die Kantische Schlußfolgerung von den Antinomien auf die Richtigkeit des Transcendental-Idealismus, trage ich also vor:

Weit entfernt, untrügliche Beweise für die apodiktische Gewißheit des Transcendental Idealismus zu seyn, setzen die Antinomien (wenn sie wirklich statt finden) den Idealismus vielmehr voraus. Denn es scheint, man könne und müsse also schließen: Wenn unser Denkvermögen in seinen höchsten und vollendetsten Kraftäußerungen (in der größtmöglichen Erweiterung der Denkgesetze, und in den eigenthümlichsten und erhabensten Erzeugnissen der Vernunft, den Ideen) keine Befriedigung findet, sondern zu einem von der Vernunft selbst als unerreichbar-anerkannten Ziele hinausstrebt, (welches sie nach der Kantischen, so wie nach der Maimonschen Auflösung thut) so erklärt sie sich dadurch offenbar unfähig, das Verhältniß ihrer eigenthümlichen Gesetze oder Denkformen zu den Dingen an sich zu bestimmen, und also auch unfähig, zu behaupten, was nach dem unbedingten Transcendental-Idealismus behauptet wird, daß in den Dingen an sich schlechterdings nichts ist, was den Denkformen korrespondirt, und womit sie, durch ihren eigenthümlichen modus existendi, zusammenhangen. (Die Nicht entscheidung hierüber, als das eigenthümliche Resultat des bedingten Transcendental-

Idealismus, bleibt unangetastet, als die schlußgerechteste Folgerung dieses Systems.) Eben diese Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Ausganges und der Vollendung der Vernunft in ihren umfassendsten Begriffen, Ideen genannt, deutet auf das durchaus Unbestimmte und Unbestimmbare des Ursprungs und der Natur ihrer Formen gleichsam zurück. Im Gegentheil muß wohl, könnte man als wahrscheinlich weiter schließen, Vorstellung und Vorgestelltes, denkendes Subjekt und gedachtes Objekt, Formelles und Materielles unserer Erkenntniß, durch einen von dem unbedingten Transcendental-Idealismus überall nicht zu zerreißenden Faden verbunden seyn: da unsre gegenwärtige Erkenntnißweise, nach Raum und Zeit, und nach den reinen Verstandesbegriffen, um sich selbst zu befriedigen, sich genöthiget sieht, ihre Kette von Begriffen weit über alles, was jetzt immer nur innerhalb ihrer Sphäre liegt, zu verlängern.

Daher ich denn auch nicht anders als glauben kann, daß die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Mathematik, ein viel festerer, unzerstörbarerer Fels ist, von welchem herab der Stifter des kritischen Systems seine Gegner auffordern konnte, als die gleichstarke Erweislichkeit der These und der Antithese in den Antinomien: denn diese kann und muß, wie eben gezeigt worden, keinesweges als Beweiß für den Transcendental-Idealismus, sondern nur als unmittelbares Resultat desselben angesehen werden. Und bloß in dieser Rücksicht ist es, daß ich die Lehre von den Antinomien in dem kritischen System noch mit mehrern Schwierigkeiten umringt glaube, als den analytischen Theil des Systems: und ich unterschreibe daher das Urtheil des

Herrn Maimon über die Antinomien S. 210. des Versuchs einer neuen Logik: „Da Kant in keinem Theil seines Systems so entscheidend spricht als eben in diesem, wo er die Antithetik der reinen Vernunft demonstrirt, und niemand, so weit mir erlaubt ist, darüber etwas zu sagen gewagt hat: da doch die Begriffe und Sätze, worauf er sich in seinen dialektischen Schlüssen stützet, bisher so wohl den Mathematikern als den Metaphysikern die größte Schwierigkeit gemacht haben; (weil sie das Unendliche betreffen) so verdient dieses alle unsre Aufmerksamkeit. Ich erlaube mir daher gegen den großen Philosophen unserer Zeit, oder vielmehr gegen seine Beweise und Beweisart, einige Einwendungen zu machen, die, gleich dem polnischen nie pozwalem, nichts entscheiden, sondern bloß unser Urtheil über diese dunkle Materie aufschieben."

So weit Maimon. Ich setze nur noch hinzu, daß, ohngeachtet der Dunkelheit und Ungewißheit der Lehre von den Antinomien in dem kritischen System, das Hauptresultat, „daß über Erfahrung unsre Erkenntniß nie hinausgehen kann," apodiktisch gewiß und unwiderlegbar bleibt; möge man den unbedingten oder den bedingten Transcendental Idealismus annehmen.

Was die, von Kant so uberschriebenen, Paralogismen der reinen Vernunft betrifft, nämlich die obersten Grundsätze der transcendentalen Seelen-lehre von der Einfachheit, Immaterialität unsers Geistes u. s. f. Dawider werden meine Herren nichts einzuwenden haben. Denn die neuere Philosophie hatte sich, schon lange vor Kant, aller Beweise über Einfachheit der Seele, Unsterblichkeit rc. ruhig begeben: und der kritische Philosoph konnte

uns hier unmöglich etwas nehmen, weil man hier keine Ansprüche auf Besitz machte. So verschieden auch die Denkkraft in ihren Gesetzen und Aeusserungen von allen übrigen uns bekannten Kräften der Natur ist, und wenigstens zu seyn scheint; wer kann glauben, das Wesen der Denkkraft mehr zu erkennen, als das Wesen irgend einer andern Kraft der Natur: und von den empirischen Kraftäusserungen unsers Geistes raubt uns ja Kant keine einzige. Eben so wenig aber kann oder will uns Kant auch, durch seine Formenlehre, in den Begriffen von Einfachheit, Immaterialität u. s. f. unsers Geistes das Hindeuten auf Etwas, diesen Begriffen an dem Wesen der Seele selbst Aehnliches, mehr oder weniger Entsprechendes ablengnen, wenn wir uns nur darauf einschränken, daß wir, was und wie viel hier unserer Vorstellung entspricht, keinesweges bestimmen können: welche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Kritiker uns wohl nicht zur Last legen wird, da er das Wie? Woher? und Wohin? seiner Formen — wir wollen sagen, Ursprung und Verhältniß derselben zu den Dingen, und Vollendung derselben durch die Ideen — unbestimmt lassen muß.

Ueber das Ideal der reinen Vernunft, als die wichtigste aller Ideen — werfen wir folgende Frage auf:

Kann die Realität dieser Idee, also das Daseyn Gottes, demonstrirt werden?

Welch ein unbestimmter, Gehalt-loser, in seine eigene Nichtigkeit zusammenfallender Begriff, der Begriff eines Ur-

wesens oder der Gottheit, nach den Grundsätzen des kritischen Transcendental-Idealismus ist, (also ohne Rücksicht auf die aus der Kantischen Moral herübergeholten moralischen Bestandtheile jener Idee) das demonstrirt der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft bis zur höchsten Evidenz, und schildert es eben so lebhaft in diesem Werk S. 571. ff., so wie auch in der Kritik der teleologischen und der praktischen Vernunft. Denn die gänzliche Gehaltlosigkeit und Nichtigkeit des genannten, leider! zugleich erhabensten und interessantesten aller unserer Begriffe, von der Seite der Spekulazion — ist das unmittelbarste Resultat des Transcendental-Idealismus.

Daß dies alles nach dem System des Dogmatismus ganz anders angesehen wurde, erhellet aus den von den dogmatischen Philosophen so häufig versuchten Demonstrazionen vom Daseyn Gottes, welche Kant durch seinen Transcendental-Idealismus, und besonders auch durch seine Ideenlehre, mit bewundernswürdigem Scharfsinn, gleich Seifenblasen in die Luft, zerrinnen macht.

Ich gestehe das Fehlerhafte apodiktischer Demonstrazionen vom Daseyn Gottes, selbst nach den Grundsätzen des Dogmatismus, der, in der ausgemachtesten Schlußgerechtigkeit mit seinen eigenen Grundsätzen, unverholen hätte gestehen sollen, daß, da hier seine Schlußsätze offenbar über die Erfahrung hinausgehen, und keinen wirklichen, anschaubaren Gegenstand haben, wie ihn doch alle unsre übrigen Urtheile und Schlüsse in der Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie u. s. f. haben, er sich auch unmöglich anheischig machen könne und müsse, in Dingen, die jenseits aller möglichen Anschauung und aller möglichen Erfahrung liegen,

apodiktisch zu demonstriren: besonders da, nach eben diesem System, apodiktische Demonstrazionen überhaupt nie ganz rein, also nie streng-apodiktisch seyn können, indem sie alle Dinge an sich betreffen (denn selbst die Denkgesetze sind ja, nach dem Dogmatismus, nur Abstrakzionen von Dingen an sich), von denen wir doch nie durchaus adäquate Begriffe haben können. Auch hat der bei weitem größeste Theil der Anhänger des Leibnitz-wolfischen Systems das Mangelhafte apodiktischer Beweise für Daseyn Gottes, lange vor Kant, bezweifelt — wie wir dies gleich im Anfange unserer Abhandlung dargethan haben. Indessen kann der Dogmatismus, seinen Grundsätzen vollkommen gemäß, in Rücksicht des Ideals der reinen Vernunft wenigstens also schließen: „Substanz, Ursache, Kraft sind von den Dingen selbst abstrahirte Begriffe, sind Realitäten derselben, denen die obersten Gesetze unsers denkenden Ichs, (selbst nur abstrahirt von jenen,) zustimmen. Nun findet meine Vernunft bei der Entwickelung dieser ihrer Gesetze in allen bedingten Substanzen, Ursachen, Kräften, keinen Ruhe- und Haltungspunkt zur vollständigen Erklärung, sondern strebt ins Unbedingte hinaus (vermittelst der Ideen). Also wird auch dieses Unbedingte selbst, — Substanz, Ursache, Kraft, (obgleich, eben durch das Unbedingte, in einem mir selbst unbegreiflichen und unausmeßbaren Grade) seyn."

Man sieht, ohne mein Erinnern, wie wenig dieser, durch und durch auf Induktion gestützte Schluß zu einem Beweiß, wie er am wenigsten zu einem apodiktischen Beweiß, geeignet ist.

Es giebt also auch nach dem Dogmatismus schlechterdings keine apodiktische Demonstrazion für Wesen und Da-

seyn Gottes, und kann keine geben. Ich frage nämlich den dogmatischen Philosophen: „Kannst du dir durch deine Vernunft irgend eine wirkliche Kraft, irgend eine Substanz, oder irgend ein Gesetz einer Kraft, irgend ein Accidenz einer Substanz denken, auf deren wirkliches Daseyn du aus deinen Vorstellungen nothwendig und apodiktisch schließen magst?“

Er muß gradezu gestehen, daß er dies nicht kann: und nun fahre ich weiter fort, ihn zu drängen: „Wenn dem also ist; wie magst du denn aus den Kräften und Substanzen, welche Erfahrung dich kennen lehrt, auf Wesen und Daseyn einer Ursubstanz, Urkraft, ersten Ursache — apodiktisch schließen? Du sagst z. B. das Urwesen, die Ursubstanz muß Vernunft und Willen haben, (das heißt, sie muß ein Wesen der vernünftigen Gattung seyn, wie du es bist, — wenn gleich in unendlich-erhöhetem Grade). Aber — mit welchem Recht magst du so schließen? Diese Welt (von welcher du einen unendlich-kleinen Theil kennest) ist die Wirkung, aus welcher du auf Gott, als einen unendlichen, vernünftigen Geist, die Folge ziehst. Allein kannst du wohl aus irgend einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache schließen, die du noch nie kanntest, die sich deiner Beobachtung nie darstellte? Weil du nur aus einer höchsten Vernunft die Kunstweißheit in diesem Zusammenhang der Naturdinge ableiten und dir erklären oder vorstellen kannst, deßwegen ist auch Vernunft die Ursache dieser Kunstweißheit? und ist es nothwendig, ist es apodiktisch-erweißlich? Wie offenbar Folge-widrig ist es, in über-erfahrlichen Dingen so zu schließen, wie du selbst in Sachen der bestimmtesten Erfahrung nie schließen würdest, nie schließen könntest.“

Wer sieht nicht, daß der Dogmatismus in sich selbst zusammenstürzt, auch durch diese schlichte, dem Auge des gemeinsten Verstandes übersehbare Schlußkette? Wer sieht nicht, daß, um uns die Unzulänglichkeit unsers Vernunftvermögens im Gebiet des Uebersinnlichen zu lehren, dazu allein eine Kritik der Vernunft nicht grade unentbehrlich war, so nothwendig, so über alles wichtig, und ersprießlich sie auch in allen andern Rücksichten ist.

Das erklärteste, wörtliche Resultat des Transcendental-Idealismus von der Seite der Spekulation ist kein anderes, als wie es der Verf. der Kritik auf jedem Blatt des letzten Drittheils dieses Werks einprägt, und was einst der Philosoph Diagoras sagte:

De Diis, sintne, necne, non habeo dicere.

dem dieser Satz, leider! eine Landesverweisung zuzog.

Denn, nach den Grundsätzen des unbedingten Transcendental Idealismus, hat die Idee von einer Gottheit nicht die mindeste Haltbarkeit in den Dingen an sich, und muß als eine unvermeidliche Täuschung der ihre eignen Grenzen überschreitenden Vernunft angesehen werden.

* * *

Ueber die Idee der Gottheit, als des allervollkommensten Wesens, und über den darauf beruhenden Anthropomorphismus, haben wir noch einige, vielleicht nicht unwichtige, Bemerkungen zu machen.

Mit Recht macht der Königsberger Philosoph dem armseligen Menschengeschlecht den Vorwurf, daß es bei der so

eingeschränkten Kenntniß eines so unendlich-kleinen Theils des Universums nichts desto weniger gewagt hat, dem Urwesen der Dinge uneingeschränkte Vollkommenheit (als den Haupt-inhalt der Idee der Gottheit) beizulegen: welchen Schluß der Philosoph auch deswegen um so viel gerechter tadelt, da wir, selbst bei dieser eingeschränkten Kenntniß von dem Weltganzen, uns dennoch das Universum, oder wenigstens diese Erde, viel vollkommener an Kunstweißheit und Zusammenhang der Dinge unter einander denken können, als es dem großen Weltkünstler nunmehr beliebt hat, in die Einrichtung der Dinge hineinzubringen: so daß also der Begriff des allervollkommensten Wesens, wie wir ihn da auf die Gottheit anwenden, durchaus in keinem Verhältniß steht gegen unsere Kenntniß nicht nur von dem Weltganzen, sondern auch nur von dem so kleinen Theil, den wir eigentlich kennen. Die gänzliche Schwäche und Unhaltbarkeit des physiko-theologischen Beweises wird in der Kritik S. 650. auch aus diesen Gründen insbesondere demonstrirt. Wer mag den Philosophen widerlegen? Wer — die unverkennbare Schwäche dieses Fehlschlusses gegen ihn in Schutz nehmen? Wir können, wir wollen's nicht: denn niemand kann's. Aber der scharfsinnige Geist erlaube uns, einiges — auch nur zur Entschuldigung menschlicher Schwachheit, anzuführen. Der menschliche Verstand fühlte sich von je her, und fühlt sich noch fortdauernd, so unendlich klein im Verhältniß gegen die Natur der Dinge, oder, welches wir hier als einerley setzen wollen, gegen jenes unbegreifliche Urwesen, welches die Natur der Dinge in's Daseyn rief, daß er, um den Begriff desselben sich auch nur von Ferne zu approximiren (man verzeihe uns das mathematische Kunstwort)

nichts Angemeßneres thun zu können glaubte, als daß er das größte, prachtvollste, herrlichste und vollkommenste, was er irgend nur zu denken oder zu fassen vermag, wie in ein Stralen-bündel, zusammenwarf, und ihm, dem Unbegreiflichen, zueignete.

Der ächt-philosophische Anthropomorphismus (denn vom Volks- und Schwärmer-anthropomorphismus kann hier wohl nicht die Rede seyn) hatte nie einen andern Sinn, und konnte keinen andern haben. Ein Plato, ein Cicero, ein Seneka unter den Alten, ein Augustin, ein Laktanz und Chrysostomus unter den Kirchen-vätern sogar, ein Bako, ein Spinoza, ein Leibnitz unter den Neuern haben alle (ich werde dieses doch wohl durch keine besondre Beläge aus ihren Werken darthun dürfen?) die Eigenschaften und Vollkommenheiten, welche der menschliche Geist — der Gottheit beilegt, für nichts mehr und nichts weniger gehalten, als für Noth-behelfe unsrer schwachen Begreifungskraft, wodurch das eigentliche Wesen der Gottheit keinesweges gleichsam positiv-bestimmt, sondern nur für das Bedürfniß unserer Natur erläutert und praktisch angewendet wird. Und sie waren daher weit entfernt, alles das von der Gottheit, (gleichsam als von einem Dinge an sich) prädiziren zu wollen, was die Eingeschränktheit menschlicher Vernunft sie zwang, derselben beizulegen. Ihre Geständnisse darüber, so wie die Natur des ächt philosophischen Anthropomorphismus, glaube ich in folgender Stelle meines Gedichtes ausgedrückt zu haben.

Ich hatte vorher gesagt, daß ich, um die Idee der Gottheit zu bilden, alles Schönste, Größte, Herrlichste zu-

sammenfassen und dann sagen wolle: Gott, das bist du: „Aber," fahre ich fort:

Nein, du bist es nicht! Nein, es sind nur geathmete Schatten-
Bilder deines unendlichen Seyns, von endlichen Lippen
zitternd gehaucht: — des Unnennbaren verstümmelte Namen,
zehentausendmahl tausend Sonnen-wege vom Orte,
wo der Urschall tönet, entfernt; durch tausendmahl tausend
Wiederhalle gebrochen; von einem Pole des Weltalls
bis zu dem andern verweht auf allen Flügeln der Winde,
und dann leis' in das Ohr der Menschen heruntergelispelt,
wo der stammelnde Mund das Halbverstandene nachlallt.

IX. Gesang.

Jenen großen Geistern konnten die unverkennbaren Unvollkommenheiten der Erden-dinge und die daraus hervorgehenden Widersprüche mit einer unendlichen Weisheit, unmöglich unbekannt seyn: in den Werken eines jeden der genannten Schriftsteller finden sich die deutlichsten Aussprüche der Anerkennung derselben, ja ganze Abhandlungen darüber. Aber dem ungeachtet erröthen sie nicht, erröthete der menschliche Geist nicht (dessen Repräsentanten sie waren) den unbekannten Urheber der Welt sich als das vollkommenste Wesen zu denken, als durch welche Idee sie **mehr die unendliche Kleinheit des menschlichen Denkvermögens und der Menschheit überhaupt, im Verhältniß gegen die Gottheit, als die unendliche Größe**

und das unbegreifliche Wesen der Gottheit selbst, ausdrücken wollten.

Nach dieser Ansicht sind offenbar selbst die Unvollkommenheiten, die unsere Vernunft in dem uns erkennbaren Theil des Zusammenhanges der Dinge wahrnimmt, gewissermaßen nur ein Grund mehr, nicht nur unsere Eingeschränktheit in Rücksicht des Begriffs des Weltuhrhebers anzuerkennen, sondern auch eben deswegen, weil wir Unbegreiflichkeiten und gewissermaßen Inkonsequenzen da finden, wo wir nach den Denkgesetzen unserer Vernunft Vollkommenheit erwarteten, die Idee der alle Vernunft übersteigenden Gottheit zu erhöhen, so daß hier die Vernunft offenbar nicht nur alle Grenzen der Wirklichkeit überspringt, sondern auch sogar die Frage von der Möglichkeit eines solchen von ihr gebildeten Wesens darüber vernachläßiget, — wie dies bei dem Begriff eines allerreelsten Wesens unwidersprechlich am Tage liegt.

Eben auf diese Unvollkommenheiten in dem Welt-ganzen, als einen Grund mehr für die unendliche Vollkommenheit der Gottheit; mögen wir das große Wort des tiefsinnigen Paskal anwenden, was er von den „Thorheiten des Evangelii" sagt: Les foiblesses les plus apparentes sont des forces à ceux, qui prennent bien les choses.

Aber vergebens wird hier der Scharfsinn der Spekulazion mit Kanten das Fehlerhafte jenes Begriffs zergliedern und der Vernunft vor Augen legen; immer wird sie entgegensetzen: „Ich erkenne die Richtigkeit deiner Analyse gar zu wohl. Allein, eine so eingeschränkte Energie, als ich bin, kann sich, um dem Begriff des Unendlichen zu approximiren,

nicht hoch genug spannen; und scheint berechtigt zu seyn, eben hier Wirklichkeit und Möglichkeit zu überschreiten, und gleichsam — (verzeihe mir die Spekulazion den Ausdruck)

desipere in loco,

insanire cum ratione."

Man sieht offenbar, ich anerkenne die Richtigkeit der Kantischen Analyse unsers Begriffs von der Gottheit: aber ich habe die (nicht moralischen, sondern) Vernunft- (intellektuellen) Gründe gezeigt, warum der menschliche Geist bei der Bildung dieses Begriffs verfuhr, wie er verfahren hat, und warum er, so lang' er menschlicher Geist seyn wird, auch ewig so wird verfahren müssen, was Kant auch selbst zugesteht. Unerreichbar-scharfsinnig hat Kant der Vernunft in seiner Ideen-lehre das „desipere" bewiesen: sie gestehts ein; aber sie setzt hinzu:

desipio in loco.

Höchst-scharfsinnig hat er ihre Idee der Gottheit „in insaniam" aufgelöset: sie gesteht die „insaniam" ein; aber sie sagt: „insanio cum ratione."

Nach dem kritischen System giebt es — einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst; nach dem intellektuellen Bedürfniß des menschlichen Geistes in Rücksicht der Idee der Gottheit giebt es:

eine Weisheit in der Thorheit, eine höchste Vernunftmäßigkeit in der Unvernunft.

Denn so würden wir hier das Verfahren der Vernunft bei dem kühnen Uebergange von dem Sinnlichen zum Unsinnlichen zu benennen wagen.

Eben hieher gehört einer der erhabensten und tiefsinnigsten Aussprüche des großen Kanzler Bako Libr. I.: de augmentis scientiarum: contemplatio Creaturarum, quantum ad Creaturas ipsas, poducit Scientiam, quantum ad Deum, admirationem tantum, quae est quasi abrupta scientia. „Unsre Betrachtung der Geschöpfe, in Beziehung auf diese Geschöpfe, erzeugt das, was wir menschliche Wissenschaft nennen: eben diese Betrachtung der Geschöpfe aber erzeugt in Rücksicht der Gottheit, nur Bewunderung, die gleichsam eine abgebrochene Wissenschaft ist.“

Ich widerhol' es noch einmahl: dieser Ausspruch des großen Bako ist einer der erhabensten und tiefsinnigsten, welche die Feder eines philosophischen Genies verherrlichten!

Sehr richtig erwidert Kant: „Bewunderung ist nicht Wissenschaft:“ das aber ist es ja, was auch Bako sagt:

ista admiratio est quasi abrupta scientia.

Indem wir in der Schlußkette der Wissenschaft fortfahren, und sie von den Geschöpfen zu dem Schöpfer hinüberlangen wollen: sehen wir uns urplötzlich gehemmt und stehen da, und schweigen, und staunen.

Aber, in diesem staunenden Schweigen von dem Schöpfer, liegt, wie der große Britte andeutet, mehr, als in dem ganzen Strom unserer scientifischen Beredsamkeit von den Geschöpfen. Der Ausdruck jener unserer „admiratio et quasi abrupta scientia“ ist nun? Nichts anders als der ächt-philosophische Anthropomorphismus, den ich, da ich die kritische Zermalmung und gänzliche Vernichtung des Begriffs von der Gottheit, als apodiktisch

anerkenne, gegen den großen Königsberger wohl nicht vertheidigen, oder die spekulative Haltbarkeit des Begriffs von der Gottheit demonstriren, sondern nur — entschuldigen, und für die arme Menschheit gleichsam nur Nachsicht erbitten will, — eine Nachsicht, die ihr auch der Stifter des kritischen Systems, um des moralischen Bedürfnisses willen, mit voller Gerechtigkeit zugesteht. Uebrigens ist es grade in dieser Nähe, wo der tiefsinniger Engländer einen andern, in der Philosophie aber ungleich bekanntern Ausspruch thut: „Es ist nichts gewisser und durch die Erfahrung erprobter, als daß einige leichten Züge aus dem Quell der Philosophie den Menschen zum Atheismus verführen können, daß aber ein vollerer Trunk aus demselben uns wieder zur Religion zurückführet:“ Hier sind seine eigenen Worte: „Quin potius certissimum est, atque experientia comprotatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum; sed pleniores haustus ad Religionem reducere! Libr. I. de augment. scientiarum.“

Unser Gegenstand ist so wichtig, daß wir wohl noch einige Augenblicke darüber verweilen mögen.

Kant sagt: (Kritik der teleologischen Urtheilskraft S. 472) Wenn man fragt: „Warum uns denn etwas daran gelegen sey, überhaupt eine (natürliche) Theologie zu haben? so leuchtet klar ein, daß sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturerkenntniß und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht, nöthig ist.“ Es leuchtet klar ein, sagt also der Philosoph, daß wir der Idee der Gottheit zur Erwei-

terung oder Berichtigung unserer Naturerkenntniß, und überhaupt irgend einer Theorie, nicht brauchen.

Dieser Satz, den Kant hier als von seinem transcendentalen System ganz unabhängig, und für sich bestehend aufzustellen scheint, ist einzig nach den Grundsätzen des Transcendental-Idealismus wahr. Denn da, nach diesem, alle Naturerkenntniß bloß das Resultat unserer durch Zeit und Raum und die Kategorien bestimmten Denkkraft ist, — und, selbst in ihrer ausgearbeitetsten, möglich-größten Erweiterung die wahre Beschaffenheit und das Wesen der Dinge an sich, — ein unbestimmtes, unbegreifliches Etwas seyn läßt; so kann auch die Idee einer Gottheit und also auch die wirkliche Erkenntniß der Gottheit nach dieser Idee, als der obersten Ursache der Welt (wäre die Gottheit auch auf diese Weise an sich darstellbar) uns dennoch in der Erkenntniß der Dinge auf keine Art weiter bringen: weil es dazu einer durchaus verschiedenen, nicht bloß der Quantität, sondern auch der Qualität nach, verschiedenen Erkenntnißart brauchen würde. Eben deswegen ist ja auch die Idee eines allerreelsten und vollkommensten Wesens durchaus nichtig und schlechterdings unhaltbar.

Gesetzt nun aber, die Idee der Gottheit, als des allerreelsten und vollkommensten Wesens, hätte, wenn gleich keine apodiktische, wenigstens eine wahrscheinliche Realität und Haltbarkeit; wie sie denn auch (obgleich durch das Versehen der Philosophen nicht als wahrscheinlich, sondern als apodiktisch gewiß,) in den berühmtesten Systemen der Denker, eines Plato, eines Descartes, Spinoza und Leibnitz, aus dem Gesichtspunkt der Realität und Haltbarkeit betrachtet worden ist; und wenn ferner dieser Gesichtspunkt jener

er

erhabenen Idee die sechstausendjährige Ansicht des Menschengeschlechts fast ohne Ausnahme, bis auf Kant, für sich hat; (der doch selbst auch in der Moral die Realität jener Idee, obgleich nur aus praktischen Gründen anerkennet): so erhellet von selbst, daß **die Idee der Gottheit**, als eines allerreellsten und vollkommensten Wesens, auch nur als Idee, aber nicht aus dem transcendental-idealistischen Gesichtspunkt, betrachtet, **der fruchtbarste, gehalt-vollste, und umfassendste aller menschlichen Begriffe ist**, dem in dem ganzen Umfang unserer Erkenntniß kein anderer, **auch nur**

longo interuallo

an die Seite gesetzt werden kann: so erhellet von selbst, daß, wenn es möglich wäre, durch eine immergründlichere und tiefer-eindringende Erkenntniß der Natur, nach unsern bisherigen Denkgesetzen, durch Beobachtungen, Versuche und darauf gegründete Schlüsse, jener Idee zu approximiren, ja (wir wollen die kühne Voraussetzung hypothetisch wagen) dieselbe, etwa nach einer Epoche von Myriaden Jahren intellektueller Geistesentwickelung, gleichsam von **der** ganzen Seite und nach denjenigen ihrer Momente zu haschen, wodurch wir in den Stand gesetzt würden, uns Daseyn und modum existendi des größten Theils der uns erkennbaren Dinge zu erklären, daß, sagen wir, wenn dies möglich wäre, die Erkenntniß des allerreellsten und allervollkommensten Wesens ohne Zweifel uns die höchste Berichtigung und Vervollständigung aller unserer Erkenntniß und jeder Theorie der Künste und Wissenschaften, so wie unserm Vernunftgebrauch überhaupt die möglich-größte Erweiterung, gewähren würde.

Diese unsre Behauptung ist gar nicht in Widerspruch mit der S. 96. von uns angeführten Bemerkung: „daß unsre Denkgesetze, in ihrer möglich größten Erweiterung und Verwirklichung, daß sie selbst in einer unmittelbaren Anschauung der Gottheit, uns dennoch keine befriedigende Auflösung der Fragen der Vernunft gewähren könne.“

Denn die Gottheit an sich könnte etwas ganz anders, etwas von unserer gegenwärtigen Erkenntnißart ganz verschiedenes, nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ verschiedenes seyn: aber die, durch Myriaden Jahrtausende hindurch gesteigerte, geübte und erweiterte Erkenntnißart der Vernunft, (gesteigert, geübt und erweitert durch die Betrachtung zahlloser Geschöpfe in unzähligen Welten,) könnte als ein Entwickelungsmittel betrachtet werden zum Uebergange in eine von unsrer gegenwärtigen durchaus verschiedene Ansichtsart der Dinge, eine Ansichtsart, die uns der einzig-wahren, (die vielleicht der Gottheit allein eigenthümlich ist) die uns der Gottheit, das heißt, der Einsicht in ihre unbegreifliche Natur, am nächsten brächte. Um also zu dieser zu gelangen, wäre unsre gegenwärtige Erkenntnißart ein nothwendiges Mittel, und gleichsam ein unüberspringbarer Durchgang der vernünftigen Wesen: und sie könnte selbst mit der neuen, charakterisch und qualitativ von ihr verschiedenen Ansichtsart — durch irgend ein, (von uns allerdings am wenigsten erkennbares) Band der Schöpfung — connectiren. Vermuthungen, die, als bloße Wahrscheinlichkeit, nicht abgestritten werden können, und von dem Verf. der Kritik selbst vielleicht zugestanden werden.

Was wir nun hier nur hypothetisch angenommen haben, von einer immer steigenden Approximazion des menschlichen

Geistes in allen Epochen seiner Entwickelung, zu dem immer-tiefern Eindringen in die Kenntniß des aller-reelsten und vollkommensten Wesens; das war einer der Hauptsätze der platonischen Philosophie, und der ersten Kirchenväter, so wie der ältern und neuern Gottesgelehrten und des Leibnitz selbst; war ein Hauptsatz aller bisherigen dogmatischen und eklektischen Philosophie, bis zur Kantischen Epoche hin.

Freilich was ist Gott! und was — der Mensch und jedes endliche Wesen!

Denn dein Wesen, o wer vermags zu denken, zu nennen?
Licht und Wahrheit ist dein Gedanke: dein Will' ist Allkraft.
Sie, die gesammte Natur, mit ihren tausendmahl tausend
Welten und Weltsystemen, die waren, und sind, und seyn werden,
ist dir ein einziger Gedank'; und alles Möglichen, aller
Wirklichkeiten Erkenntniß dir — eine einzige Wahrheit.
Hauch der Lippen ist meine Sprach'! ein regerer Nerve —
mein Gedanke; sein feurigster Schwung — ein wallender Pulsschlag:
Schatten von Schatten der wechselnden Dinge bild' ich in Worten,
und in dem Welt-verkettenden Schlusse reih' ich nur längre
Wörter an Einen Faden, und denke mit todterem Nerven *).
Ja wie soll dich ein Endlicher denken, und nennen und zeichnen?
Welche edelsten Bilder mein Geist von den Dingen abschattet **);

*) Bei jeder sinnlichen Vorstellung ist unser physisches Organisazionssystem mehr, bei jeder abstrakten Idee weniger in Bewegung.

**) Gang des menschlichen Geistes bei dem Geschäfte der Abstraktion, wodurch wir allein zu dem Begriff von der Gottheit gelangen.

welche feinsten Begriff er mit durchglühendem Tiefsinn
aus den verleumdeten Reich's umschlossner Schlüß' ergrübelt;
welche erhabene Ahndungen ihn in der festlichen Stunde
heber, begeisternder Weih' umschweben, wie Himmelsgestalten;
was die ewige Schöpfung, zu allen Zeiten, in allen
Räumen, in jeder Gestalt der immerwechselnden Dinge,
schlechst und größtes dem Geist darbeut und dem wünschenden Herzen;
was die verfeinernde, läuternde, all-durchspähende Denkkraft
eines Elos sich schafft, wenn er vom erhabenen Begriffe
jeden Bestandtheil gröberen Stoffes sondert und abklärt,
Bild zum Begriff, den Begriff zum reinen Schauen erhöhend:
was, gedacht bloß, im Himmel entzückt, und innig empfunden den
Allglückseligkeit ist: —
Siehe! das will ich, wie in ein Strahlenbündel befassend,
Vor mich stellen, und (o verzeih' mir's!) sagen: Du bist es!
Nein! du bist es nicht' nein' es sind nur u. s. w.

Man sieht offenbar, (und deswegen hab' ich besonders diese Stelle hieher gesetzt,) daß mir, indem ich dies niederschrieb, die in ihrer Art höchst richtige Analyse der Kantischen Antinomie vor Augen lag.

Wenn Elos die Abgründen der Weisen durchforscht hat: wenn er, ruhig, wie Archimedes, die Quellen einer Erfindung, einer Entdeckung, die ihm aus allen Winkeln zuströmen, durstig trinkt, und trinkend entdeckt: wenn er mit hoher, weit-beschauender Engel-vernunft, mit göttlichem Tiefsinn, euch, Jahrbücher der Schöpfung, durchforscht, (geschrieben von weisen, gleich unsterblichen Brüdern, die Weltenräume durchwandern): wenn er so den erhabenen Sinn für Tugend und Weisheit

übt, und den ewig-gültigen auf Einen kriechenden Wurm
lenkt,
welchen das Pflanzen-blättchen ernährt, das ihm heute noch
Grab wird:
dann erkennt er das Wesen des Wurms zehntausendmahl dunkler,
als du, der du ihn schufst, mit einem umschauenden Blicke
Ursprung, und Dauer und Wechsel, und Wesen und Sitten und
Kräfte
aller erschaffenen Ding' erkennst, die sind und seyn werden.
Wenn du sprichst, so geschiehts; wenn du befiehlst, so stehts
da!
Siehe! du winkst, und es werden die Welten; du winkest noch
einmahl
und sie vergehn!!

Mes. IX. Gesang.

Ueber

das Ganze des kritischen Systems, in seinen Gründen und Resultaten betrachtet.

Wer das System des Kriticismus mit forschendem Auge durchschaut, der findet, daß dasselbe den Dogmatismus mit dem Scepticismus auf eine in der Philosophie einzige Art verbindet. Jener herrschet in den Grundsätzen dieses Systems dieser in den Resultaten. Dogmatisch behauptet der Kriticismus Erfahrung und Denkgesetze, als gegeben, als Thatsache. Und wenn der eigensinnigste Zweifler sich nicht der abgeschmacktesten Thorheit schuldig machen will: so muß er Erfahrung und Denkgesetze als Thatsachen zugeben.

Mag er jene sowohl als diese, Traum, Einbildung, Irrsal nennen; aber **Gegenstände**, die geträumt, eingebildet werden, (Erfahrung) kann er nicht ableugnen: und eben so wenig eine **gewisse Art in der Zusammenstellung** dieser geträumten und eingebildeten Dinge (Denkgesetze). Wollte indessen irgend jemand in dem Urseyn, Denkkraft und denkbare oder gedachte Dinge abzuleugnen oder zu bestreiten, hohe Weisheit finden: so wird es allen denkenden Menschen erlaubt seyn, ihn diesem Unsinn zu überlassen. Sehr richtig sagt der tiefsinnige Pascal, der, wie wir im folgenden noch oft zeigen werden, alle Tiefen des Skepticismus ergründet hatten, und auf dem Wege der gränzenlosesten Zweifelsucht zu einer geoffenbarten Religion übergegangen war: la **connoissance des premiers principes**, comme, par exemple, qu'il y a espace, tems, essence, nombre, matiere, est très ferme; et **c'est sur ces connoissances d'intelligence et de sentiment, qu'il faut, que la raison s'appuye, et qu'elle fonde tout son discours.** Je sens, qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis; et la raison demontre ensuite, qu'il n'y a point deux nombres quarrés, dont l'un soit double de l'autre. **Les principis se sentent**, les **propositions se concluent**; le **tout avec certitude, quoique par differentes voyes.** Et il est aussi ridicule, que la raison demande au sentiment et a l'intelligence, des preuves de ces premiers principes, pour y consentir, qu'il seroit ridicule, que l'intelligence demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions, qu'elle demontre. Cette im-

puissance ne peut donc servir, qu' à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas, a combattre notre certitude.

Auf die Denkgesetze, also connoissance d'intelligence et de sentiment, wie der tiefsinnige Denker sie nennt, nachdem er kurz vorher die Denkgesetze durch Raum, Zeit, Veränderung (essence, tems u. s. f.) Erfahrung durch Materie, (matière) angedeutet hatte, muß, wie er sich ausdrückt, die Vernunft sich stützen, und alle ihre Urtheile und Schlüsse ableiten. Merkwürdig und höchst bedeutend ist es, was er sogleich hinzusetzt: die obersten Prinzipien können nur gefühlt, die aus denselben abgeleiteten Sätze nur geschlossen werden. (Les premiers principes se sentent, les propositions se concluent.)

Keine Thatsache der Natur kann demonstrirt, oder aus Prinzipien abgeleitet werden. Beweiset mir: wie und warum Feuer, Elektrizität, Denkkraft, wie und warum irgend etwas da ist? Aus welchen Prinzipien oder höhern Gründen wollet ihr diese Thatsachen ableiten, erklären, begründen? Es sind Thatsachen, und enthalten, als solche, ihren Erkenntnißgrund in sich selbst: das heißt, bei allem, was ihr von ihnen anschauet, urtheilt, schließt, müsset ihr von ihnen selbst, als gegeben, ausgehen.

So wie Jehovah dem Moses auf die Bitte, ihn sein Angesicht und seine volle Herrlichkeit sehen zu lassen, zur Antwort ertheilt: Du kannst mir nur hinten nach sehen: eben so hat auch der Mensch bei den Gegenständen der Natur nur „das Hintennachsehen“: ihre Antlitzseite ist ihm überall unbekannt. Keinen wirklichen Gegenstand kann

der Mensch nicht nur nicht schaffen, sondern auch nur beweisen, wie und warum er da ist?

Der größte und eigentlichste Schöpfer unter den Denkern ist der erfindende (oder besser entdeckende?) Mathematiker. (Denn der Dichter mag immerhin mit seiner Einbildungskraft eine Chimäre, einen Pegasus schaffen: er wird deswegen ein solches Unthier nicht in der Natur wirklich finden: aber der Meßkünstler zeichnet euch, den Axiomen seiner Kunst gemäß, Figuren, bestimmt auf das genauste ihre zusammengesetztesten, verwickeltsten Verhältnisse: und die von ihm apodiktisch bestimmten Verhältnisse und Zahlenreihen findet ihr in den wirklichen Größen der Natur, in allen ihren Linien, Flächen, Körpern, realisirt. Wer von beiden ist der größere Schöpfer?)

Und doch geht auch der Meßkünstler von Thatsachen aus: Raum und Zeit, und die aus diesen Vorstellungen unmittelbar abgeleiteten Axiomen seiner schöpferischen Kunst, sind ihm gegeben: und jene Urformen aller seiner Construktionen, und diese Gründe aller seiner Beweise, kann er selbst nicht weiter beweisen, nicht aus höhern Gründen ableiten.

Was dem Meßkünstler Raum und Zeit, und die aus diesen Vorstellungen unmittelbar-hervorgehenden Axiome für seine Kunst sind; das sind dem Philosophen die Uranschauungen, die reinen Verstandesbegriffe, die synthetischen Urtheile a priori, oder mit einem Wort — die obersten Bedingungen des Denkens, in der Analytik des menschlichen Denkvermögens.

Oberster Grund und ursprüngliche Momente alles Denkens, wie diese Bedingungen sind, können, dürfen, und müssen sie auch nicht weiter abgeleitet oder demonstrirt werden.

Sind wir doch nicht einmahl im Stande, über sie zu denken, ohne sie *).

Wer es daher dem kritischen System als Fehler, oder, wie dies wirklich von einigen Philosophen geschehen, als unwidersprechlichen Beweiß seiner Grundlosigkeit und Unhaltbarkeit anrechnet, daß Kant seine Anschauungen, Kategorien, und überhaupt seine Denkgesetze, nicht weiter ableiten oder beweisen kann, und, um die Begriffe und Denkgesetze a priori aufzustellen, Erfahrung als Thatsache, als gegeben voraussetzen muß; der macht sich des offenbarsten Verstoßes gegen die Natur und das Wesen unserer Denkkraft schuldig, die, wenn wir vermittelst ihrer irgend etwas denken sollen, unserm denkenden Ich, das heißt, sie sich selbst (mit ihren ursprünglichen Bestimmungen) gegeben seyn muß. So wie ich, sagten wir schon oben, daseyn, d. h. mir selbst gegeben seyn muß, um mir meiner bewußt zu seyn: so kann ich auch die Denkgesetze nur denken vermittelst der Denkgesetze, das heißt mit andern Worten, dadurch und alsdann, wenn sie mir gegeben sind. So wie die Anziehungskraft nur mit den von dem Mathematiker entdeckten Gesetzen existirt, so — auch die Denkkraft nur mit den von Kant aufgezählten Denkgesetzen.

So thöricht es seyn würde, einen Newton nach den Gründen und Ursachen zu fragen: Warum die von ihm entdeckte Anziehungskraft nach den Quadraten der Entfernung wirket? so thöricht ist es, von dem Stifter des kritischen

*) Der Verf. der Wissenschaftslehre hat das in seiner Art einzige Verdienst, die Bedingungen des Denkens und die möglich-größte Einfachheit zurückgeführt zu haben: ein Verdienst, welches für die Darstellung des Kriticismus unschätzbar ist.

Systems zu verlangen, daß er die von ihm erklärten Denkgesetze beweisen oder aus höhern Gründen ableiten, das heißt mit andern Worten, sie anders als Thatsache, als gegeben, und nicht als erfindbar, darstellen und in seinem System betrachten soll.

Nunmehr werd' ich also hoffentlich nicht den Einwurf erwarten dürfen, daß die Denkgesetze, weil sie nicht demonstrirt werden können, auch nur subjektive Gültigkeit haben können. Ohne Zweifel haben sie keine geringere Allgemeingültigkeit, als die mathematische. Denn wir können den Gegner sogleich mit der Frage zu Boden schlagen: „Wenn es also nicht diese Denkgesetze giebt, welche andre giebt es dann? Kannst du anders Denken, als durch Zeit und Raum, nach Ursache und Wirkung? Oder kannst du glauben, daß die Vernunft jemahls aufhören werde, sich selbst in ihrer ursprünglichen Natur gleich zu seyn; daß sie ihre einmaligen Urgesetze jemahls vermehren, oder vermindern, oder grundaus umändern könne?"

Untadelhaft-folgerecht ziehen wir daher den Schluß: Nur der, der Mathematik als Wissenschaft ableugnet, kann Denkgesetze und Erfahrung ableugnen; und der Verfasser der Kritik konnte mit Recht, diese und jene, als gegeben und ohne weitere Deduktion, voraussetzen: (wie wir denn auch schon (oben) die von Kant in der Kritik der reinen Vernunft unterlassene höhere Begründung der Kategorien, gegen die Herren Reinhold und Maimon aus denselben Gründen rechtfertigten.) Die große und einzige Pflicht des philosophischen Analytikers war: die von ihm aufgestellten Denkgesetze, als solche, d. h. in ihrer Reinheit und Abgezogenheit von allen besondern Thatsachen der Erfahrung,

(denn die Bedingungen des Denkens sind, wie wir auch schon oben sagten, die ursprünglichen, obersten, und eben deswegen allgemeinsten Thatsachen der Erfahrung, durch welche alle besondern erst möglich werden) darzuthun, und ihre Vollzähligkeit zu beweisen.

Hat er jenes und dieses auf eine vor dem Richterstuhl der strengsten Prüfung bewährt gefundene Art geleistet: — (und man wird ihm eher alles, als diese beiden Vorzüge seines unsterblichen Werkes abstreiten können; wie denn auch kein Gegner von Bedeutung ihm dieselbe abzustreiten gewagt); so dürfte auch das kritische System schwerlich eines höhern Grades der Haltbarkeit oder Gewißheit überall fähig seyn, als den ihm der große Königsberger ursprünglich ertheilt hat.

Giebt es vielleicht noch andere Wege, das kritische System zu deduciren, als den von Kant eingeschlagenen?

Der erste Weg, der, um zu diesem Ziel zu gelangen, nach ihm bewandelt werden könnte, dürfte uns derjenige dünken, den er selbst in dem Abschnitt von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, (und namentlich in dem Satz: „daß alles empirische Bewußtseyn in einem transcendentalen, alle besondern Bestimmungen unsers Ich in einem reinen, unwandelbaren, immergleichen Ich, bei jedem Akt des Denkens zusammengefaßt werden müssen") vorgezeichnet zu haben scheint. Ich sage — scheint. Denn nirgends hat er bestimmtere Winke darüber gegeben.

Er selbst bemerkt es in der Methodenlehre S. 787. der Kritik der reinen Vernunft „als eine Eigenthümlichkeit tran-

scendentaler Beweise, daß zu jedem transscendentalen Satz nur ein *einziger Beweis* gefunden werden könne." Und S. 789. heißt es: „durch diese warnende Anmerkung wird die Kritik der Vernunftbehauptungen sehr ins kleine gebracht: denn da, wo Vernunft ihr Geschäfte bloß durch Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wenn überall nur irgend einer möglich ist, und wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, daß er gar keinen habe."

Wie? wenn dies auf den transscendentalen Hauptsatz des kritischen Systems: „daß wir über Wesenheit oder Nichtwesenheit der Dinge nicht zu entscheiden vermögen?" und eben dadurch auf das Ganze des kritischen Systems, anwendbar wäre? Tief eingeprägt ist es mir in der Seele, was der große Denker widerholentlich von sich zu sagen pflegte: „die karge Natur hat mir so vieles versagt, was sie den „andern Philosophen in dem reichlichsten Maaße zutheilte; „Humen's Popularität, Mendelssohn Eleganz, Sulzers „Gabe, den Leser durch psychologische Bemerkungen zu inter„essiren: Eins nur verlieh sie mir: *die Gabe, auf* „*Principien zurückzugehen.*"

Sollte er es für wahrscheinlich halten, daß man über die von ihm aufgestellten Principien *hinausgehen*, und sein *Gebäude* gleichsam noch *überbauen* könne?

„Doch, sagt man, warum sollte nicht auch in transscen„dentalen Untersuchungen, wie in allen andern Wissenschaf„ten, noch immer berichtigt, verbessert, vervollkommnet „werden?"

Wohl verstanden, ist dieser Satz sehr richtig. Daß wir uns aber ja hüten mögen, die von ihrem großen Stifter nicht

in die richtigsten und zugleich engsten Grenzen eingeschlossene Transcendental-philosophie als einen Ozean neuer Entdeckungen ansehen!! Ihre Nutzbarkeit und ihr Einfluß sind ja, selbst da, wo sie sich am unmittelbarsten äußern, in der Metaphysik, reinen Physik, Mathematik und Moral, meistentheils nur negativ, nur berichtigend, nicht erweiternd. Der ganze Umfang der Transcendental-philosophie ist, wie Kant selbst wiederholentlich nachdrücklich erklärt, so in ihrer Art einzig eingeschränkt, und Präzision und absolute Ergründung, (Ergründung, die schlechterdings nur an den Grenzen alles Erkennbaren zu forschen aufhört) ist ein so wesentliches Erforderniß des Kriticismus, dessen größtes Verdienst darin besteht, Erkennbares und Unerkennbares auf immer bestimmt zu haben: daß man fast sagen zu müssen scheint: Kant hat nichts gethan, wenn er nicht alles gethan hat.

Nil actum reputo, si quid superadsit agendum.
Caesar apud Lucan.

Das System des Alleszermalmenden stürzt in sich selbst zusammen, wenn es nicht auf seinen Pfeilern steht *). Denn ich frage jeden Denker: Was helfen in der Philosophie die schlußgerechten Folgerungen und Resultate, wenn die Gründe nichts taugen? Anders ist der Fall in der Mathematik, die, wie jeder Kenner weiß, einige ihrer glorreichsten Entdeckungen, z. B. die Differenzial-rechnung, bloß

*) Ich will offenbar nichts mehr sagen, als daß Kant, wenn er nicht auf dem halben Wege zu seinem Ziel stehen geblieben seyn soll, nichts wesentliches für die Begründung seines Systems unterlassen haben muß.

gewissen, von dem Entdecker selbst nur hypothetisch angenommenen Sätzen verdankt, aus denen er seine Entdeckungen als bloße Folgerungen zog; unterdeß erst andere nach ihm die Gründe der von ihm bloß hypothetisch angenommenen Sätze auffanden. Und was wollen wir sagen? Fehlte es dann nicht der Mathematik bis auf Kant an einer gründlichen Demonstrazion ihrer obersten Prinzipien, so viel von diesen demonstrirt werden kann? Und doch waren die großen Entdecker in dieser Wissenschaft lange vor und ohne Kant. So durchaus verschieden ist in dieser Rücksicht Mathematik von der Philosophie! Der Grund dieser charakteristischen Verschiedenheit ist kein anderer, als der, daß die Mathematik überall mit Definizionen anfängt, die Philosophie aber damit enden muß.

Wollte man mir daher erlauben, das Lob des philosophischen Copernikus meines Vaterlandes (der astronomische Copernikus lehrte die Erde sich um die Sonne, der Transcendentalist lehrte Dinge sich um die Denkkraft drehen, nachdem die andern Philosophen immer die Denkkraft um die Dinge gedreht hatten,) in's Kurze zu befassen: so würde ich sagen: alle andern Metaphysiker zogen nur Schlüße, und näherten sich höchstens — mehr oder weniger den Principien: Kant allein ergründete die Principien.

Dasjenige, worauf sich der Transcendental Idealismus nach seiner innern Möglichkeit stützet, ist die Anschauung a priori, und die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Mathematik.

Wer diese wegleugnen, oder auch nur auf eine entgegengesetzte Art, als von Kant geschehen ist, also z. B. nach dem

dogmatischen System, gründlich erklären oder deduciren kann, der hat den Alleszermalmenden wiederzermalmt.

Denn auf diesen Fall bleibt mir für das kritische System nur noch ein auf die S. 242. Bemerkung über das Ganze der menschlichen Erkenntniß sich stützender Glaube an die Wahrscheinlichkeit des kritischen Systems.

Wenn wir aber die Erklärungsarten der Philosophen (hominum commenta, um mit Cicero zu reden,) von den Thatsachen der Natur immerhin bestreiten oder ableugnen mögen: so laßt es uns wenigstens nie wagen, die Thatsachen der Natur selbst (naturae judicia, wie derselbe grosse Römer sich ausdrückt) wegzuleugnen.

Kann ich mich daher gleich nicht für die absolute Unmöglichkeit einer andern als der Kantischen Erklärungsart von der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Mathematik erklären: (für die absolute Unmöglichkeit irgend einer menschlichen Erklärungsart, kann sich nur der verbürgen, der nicht weiß, oder wenigstens es nicht beherzigt, daß unsre Vernunft, wie wir eben S. 247. uns ausdrückten, bei den Thatsachen der Natur nur das „Hintennachsehen" hat:) so werde ich doch, unabtreiblich gestützt auf die gesammte reine Mathematik, als die erhabenste und geisterweiterndste aller Wissenschaften, mit deren Entdeckungen in dem ganzen Gebiet menschlicher Erkenntniß nichts zu vergleichen ist, Allgemeingültigkeit und Erfahrungsunabhängigkeit der mathematischen Erkenntniß, als Thatsache, nie bezweifeln, oder auch nur die Möglichkeit einer solchen Bezweiflung gestatten: denn ohne Nothwendigkeit und Erfahrungsunabhängigkeit aller mathematischen Theoreme, giebt es keine Mathematik, und kann es keine geben: jene leugnen,

heißt, Mathematik selbst leugnen. Eben in dieser Wissenschaft sehen wir die ursprüngliche Gesetzgebung a priori, und gleichsam die Autokratie des Verstandes, durch die unableugbarsten Thatsachen beurkundet. Und gäbe es keine Mathematik, so sollte es nicht schwer fallen, die von der Erfahrung unabhängige Gesetzgebung des Verstandes, in Rücksicht der Kategorien, zu bezweifeln: wovon man die Beweise beim Hume und Maimon nachlesen kann. Allein nach anerkannter Erfahrungsunabhängigkeit der reichhaltigsten und erstaunenswürdigsten unter alle menschlichen Wissenschaften, der Mathematik, muß es dem eigensinnigsten Forscher leicht werden, auch die Priorität (denn das heißt Erfahrungsunabhängigkeit) der auf eine so geringe Anzahl eingeschränkten reinen Verstandesbegriffe und der aus ihnen ableitbaren synthetischen Urtheile zuzugeben.

Deswegen scheint es mir auch, daß jede, auf einem andern als dem Kantischen Wege, versuchte oder noch zu versuchende Deduktion des kritischen Systems, von den Anschauungen und synthetischen Urtheilen der Mathematik ausgehen müsse, wie dies auch Kant, besonders in den „Prolegomenen" gezeigt hat.

Der Gedanke an die zwei allgemein berühmtesten Stammhalter der kritischen Philosophie, die Herren Reinhold und Fichte, liegt mir selbst, liegt ohne Zweifel auch dem Leser, zu nahe, als daß ich ihm nicht von selbst damit entgegen kommen sollte.

Der oft schon wiederhohlte Ausdruck meiner Hochachtung für den philosophischen Geist beyder Schriftsteller läßt es nicht anders erwarten, als daß auch ich die unbestreitbaren Verdienste ihrer neuversuchten Deduktionen des kritischen Sy-

Sy-

Systems mit derjenigen Gerechtigkeit anerkenne, die ihrem Genie und Forscher-geist gebührt: und ich kann ihrer Namen hier wohl in keiner andern Absicht erwähnen, als um zu sagen, daß *ein gleichgültiger Mann mehr* in Deutschland sie zu schätzen weiß.

Dennoch seys mir erlaubt, unverholen zu gestehen, daß ich den Einwürfen des Herrn Maimon gegen die *Elementar-philosophie*, und auch einigen, (obgleich lange nicht allen) des kühnen Aenesidem nicht anders als beypflichten kann. Von der Nothwendigkeit aber, und alles übertreffenden Wichtigkeit *eines obersten und allgemeinsten Princips* aller Wissenschaften habe ich mich schlechterdings nie überzeugen, oder auch nur die Möglichkeit eines solchen Grundsatzes begreifen können.

Den wahren Werth der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* des Herrn Fichte werden einst scharfsinnigere Prüfer, als ich bin, würdigen. Doch wünschte ich, daß auch Herr Maimon seinen Scharfsinn nach dieser Seite lenken möchte: es könnte, zu einer völligen Aufhellung und Begründung einiger und zwar der feinsten Begriffe der Transcendental-philosophie, nicht anders als höchst ersprießlich seyn. Einzig in seiner Art, höchst originell in Anlage und Ideen-gang, an vielen Stellen vorzüglich interessant durch tiefgeschöpfte und überraschende Beobachtungen eines ächten Transcendental-Psychologen, wie dies Werk ist, kann ich, durch manche ungleichartige Beschäftigungen zerstreut, bis jetzt nur das Geständniß davon ablegen, daß es für die Erörterung desjenigen Abschnitts der Kritik der reinen Vernunft, den Kant selbst für den schwierigsten hält,

(Siehe oben) äußerst reichhaltig ist, und das Ganze des kritischen Systems von einer neuen Seite zeigt.

Wollte man mir erlauben, das Resultat meines Nachdenkens über die künftig mögliche oder unmögliche Begründung des Systems des Transscendental-Idealismus, außer der, und über diejenige hinaus, welche Kant uns geliefert hat, auszusagen; so würde ich sagen: So lange wir nicht neue Thatsachen für das System des Transscendental-Idealismus aufzustellen vermögen, Thatsachen, wie sie da Kant an der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Mathematik insbesondere, und, wenn man will, auch an den Antinomien der Metaphysik, so wie an dem Begriff der Freiheit in der Moral (letztern beleuchten wir bald näher) aufgestellt hat: so lange sind wir auch nicht im Stande, uns neuer Gründe oder Beweise für das Kantische System zu rühmen. Denn Thatsachen allein können dem Denker als überzeugende Gründe für ein System gelten: bloße Begriffszergliederungen können nur erläutern, nie beweisen.

Dies ist das Resultat meines eingeschränkten Geistes über einen so schwürigen Gegenstand: ich überlasse es scharfsinnigen und talentvollen Denkern, den eben aufgestellten Satz durch die That selbst zu wiederlegen: man kann nicht bereitwilliger Belehrungen annehmen, als es der Mann immer that, und immer thun wird, der dies niederschreibt.

So viel von dem Ganzen des kritischen Systems, in seinen Gründen betrachtet.

* * *

Nunmehr gehen wir weiter zu den

Resultaten.

Diese sind offenbar skeptisch, wenn wir nemlich, nach dem eigentlichen Sinne dieses Worts, keinen andern Begriff als den „der Nicht-entscheidung über gewisse Gegenstände“ damit verbinden. Diesen Skeptizismus aber in Rücksicht der metaphysischen Fragen über Theilbarkeit und Untheilbarkeit der Materie, über Daseyn und Nicht-daseyn der Gottheit u. s. f. behauptet Kant apodiktisch. Die Beweise hierüber sind oben vollständig entwickelt.

Hier also nur eine Bemerkung, die sich mir bei den Kantischen Streitigkeiten so oft aufdrängte: Eben darin, daß der Stifter des kritischen Systems skeptische Resultate apodiktisch behauptet, ist die Ursache zu suchen, daß derselbe, auf eine sonderbare Weise, von einigen seiner Gegner des gränzenlosesten Skeptizismus, von andern des unbedingten Dogmatismus angeschuldiget werden.

Nach unserer bisherigen Darstellung der Grundsätze und Resultate des kritischen Systems, darf ich hoffen, der Leser werde es als den vollkommensten Abdruck des kritischen Skepticismus erkennen, was der tiefsinnige Pascal in folgender Stelle sagt: „Ich weiß nicht, wer mich in die Welt gesetzt „hat, noch was die Welt ist, noch was ich selbst bin. Ich „finde mich in einer gänzlichen Unwissenheit aller Dinge. „Was mein Körper ist, was meine Sinne, was meine „Seele? das alles weis ich nicht: selbst dieser Theil mei„nes Selbst, der das denkt, was ich hier niederschreibe, und „der über die Dinge und über sich selbst reflektirt, kennet „sich selbst eben so wenig, als das übrige. Werfe ich einen

„Blick in die ungeheuren Räume des Universums, die mich „ringseinschließen: so fühle ich mich in einen kleinen Winkel „dieser unermeßlichen Ausdehnung hingestellt, ohne zu wissen, „warum ich vielmehr diesen, als jeden andern Punkt „der Ewigkeit einnehme, die meinem Daseyn vorgieng, „oder nach demselben seyn wird. Ich erblicke nichts als „Unendlichkeiten von allen Seiten her, die mich verschlin„gen, wie ein Atom, wie einen Schatten, der einen Augen„blick dauert, und dann auf immer verschwindet, ohne Wie„derkehr. Ich weiß nicht, woher ich kam, noch wohin ich „gehe." Pensees de Pascal p. 8—9. à Paris 1670.

Daß durch diesen kritischen Skeptizismus — der Realität unserer gesammten Erfahrungskenntnisse, das heißt also der Realität menschlicher Erkenntniß überhaupt, und aller unserer Künste, Wissenschaften, Erfindungen, Entdeckungen u. s. f. im geringsten nicht Abbruch geschieht, ist von selbst klar, und auch schon bei der Erörterung des Transcendental-Idealismus S. oben von uns erinnert worden.

Dieser Scepticismus betrifft offenbar nichts anders, als „unsre Wissenschaft von den letzten Gründen und Bestimmungen der Dinge," welche zu kennen und zu durchdringen, noch kein Philosoph, und wenn wir den ganzen Kreis von Thorheiten und sinnlosen Dingen durchlaufen, die jemals von Philosophen behauptet worden, — sich gerühmt hat, keiner unter den Menschen sich rühmen konnte, oder je wird rühmen können.

„Ich weiß nicht, sagt also der Skeptiker, wer mich in die Welt gesetzet hat." Mit unsern Genealogien klären wir doch wohl diese Unwissenheit nicht auf? Und das erhabene Wort „Gott" das einzige vielleicht in allen Sprachen, welches

einen wahren Sinn hat, welchen Sinn hat es für euch? für mich? für alle menschliche Denkkraft?

„Ich weiß nicht, was mein Körper, meine Sinne, meine Seele ist?“

Unsre anatomischen und psychologischen Compendien beantworten doch wohl diese Fragen nicht?

„Ich weiß nicht, warum ich vielmehr jetzt als zu jeder andern Zeit vor oder nach mir, vielmehr an diesem Ort, als in jedem andern Punkt des Raums, existire?“

Mich dünkt, diese Fragen legtet ihr euch oft schon selbst vor, ohne sie euch jemahls beantworten zu können!

„Ich weiß nicht, woher ich kam, noch wohin ich gehe“

Oder wisset ihr, wohin der Weg euch führt, wenn ihr nun von der Bühne des irdischen Daseyns herabsteiget?

Wisset ihr doch nicht einmahl, (fraget nur die Aerzte darum!) ob und wenn der Mensch todt ist? wie möget ihr denn wissen, ob oder wie er nach dem Tode existiren wird?

Ihr werdet also ohne Zweifel zugeben, daß diese Unwissenheit des Sceptikers nicht bloß vorgegeben, nicht Laune, oder dialektisches Wortspiel ist: ihr werdet zugeben, daß seine Unwissenheit in der Theologie, Psychologie, Somatologie und Bestimmung des Menschen, allen euren Theologien, Psychologien, Anatomien und Philosophien unüberwindlich ist, und immer seyn muß. Denn alle eure Weisheit leugnet er euch ja nicht ab: er behauptet nur, daß diese Weisheit nicht hinlange, seiner Unwissenheit abzuhelfen.

So giebt sich dann die Vernunft unabweisliche Fragen auf, die sie sich selbst schlechterdings nie beantworten kann.

Nun belehret euch der Transcendental-Idealismus allerdings, daß ihr bei allen diesen ewig-unbeantwortlichen Fragen euch außerhalb der Erfahrung, das heißt, außerhalb eurem Denk- und Erkenntnißkreise, befindet: er lehrt euch, daß die Vernunft sich diese Fragen bloß deswegen nie beantworten kann, weil sie sich dieselben eigentlich nie hätte aufgeben sollen: er lehrt euch, daß eure Vernunft nichts anders ist, als eine gewisse in euch wohnende Kraft, auf die Außendinge zu wirken, und von diesen — Gegenwirkungen zu empfangen; die aber da, wo keine Außendinge wirklich, d. h. euch nicht durch Erfahrung und sinnliche Anschauung gegeben sind, oder wenigstens gegeben werden können, auch schlechterdings zu wirken aufhören muß; und daß alle obengenannte Fragen des Skeptizismus solche Gegenstände betreffen, die in keiner Erfahrung der sinnlichen Anschauung gegeben und dargestellt sind, oder jemahls darstellbar seyn können: er lehrt euch aber auch endlich, (siehe die Lehre von den Ideen,) daß jene Fragen eurer Vernunft, so unbeantwortbar sie auch an sich sind und immer seyn müssen, dennoch zu gleicher Zeit unabweislich, unzurücktreiblich sind, und immer seyn werden.

Ich frage jeden Denker: ob dieser Skeptizismus, den das kritische System apodiktisch lehrt, etwas anders ausdrückt, als jene erhabene Unwissenheit, zu welcher sich von jeher alle Weisen bekannten, und die der schlichteste Menschen-Sinn dunkel ahndet? Ich fodere jeden Dogmatiker auf,

irgend eine der genannten unbeantwortlichen Fragen zu beantworten!

Alles nun, was Kant in Rücksicht dieser von allen Weisen anerkannten oder wenigstens anzuerkennende Unwissenheit gethan, worin besteht es?

Der Dogmatiker wird, seinem System gemäß, sagen: „Kant hat diese Unwissenheit vergrößert.“ Und der Dogmatiker hat Recht, wofern das dogmatische System streng-erweißlich ist. (Die Erläuterungen hierüber sind oben in der Parallele gegeben worden.) Aber das dogmatische System ist, (auch dies ward dort gezeigt) unerweißlich. Demnach sagen wir mit Recht: durch das kritische System ist jene Unwissenheit apodiktisch erwiesen.

Wollet ihr also den (jetzt doch wohl nicht mehr mißverstehbaren?) kritischen Skeptizismus mit seinem wahren Namen bezeichnen: so nennet ihn — nicht den launigten, nicht den dialektischen — sondern den durch die Natur unsrer Denkkraft ursprünglich-gegebenen, den angebornen Skeptizismus, die wahre ἐποχὴ der Menschheit!

Aber nun laßt uns einen Schritt weiter gehen.

* * *

Vorbereitende Einleitung zu dem gleich-aufzustellenden System des Verhältniß-Realismus.

Durch die apodiktisch-demonstrirten skeptischen Resultate des kritischen Systems, (eines Systems, welches, wie wir schon vorhin sagten, und wenn es auch nur als eine durch und durch demonstrirte Hypothese angesehen wird, nach und

nach wahrscheinlich das System aller Denker werden wird) ist die Vernunft, wie Rousseau sich einmahl von dem Skepticismus überhaupt ausdrückt, auf eine Spitze gestellt worden, auf welcher sie sich unmöglich halten kann, ohne nach der einen oder nach der andern Seite überzuschwanken.

Nun weiß es ein jeder Kenner des kritischen Systems, (und wir werden es in der Folge zeigen) daß der Stifter desselben uns durch seine Moral oder praktische Vernunft das ersetzen und reichlich ersetzen will, was er der spekulativen Vernunft schlechterdings nehmen, und apodiktisch absprechen muß.

Wenn es aber wahr ist, daß die praktische Vernunft im Grunde nichts anders ist und nichts anders seyn kann, als die Spekulation, angewandt auf die Verhältnisse des Menschen, als eines vernunft- und freiheitbegabten Wesens: wenn es wahr ist, daß die spekulative Vernunft in der Moral nur dadurch praktisch ist, daß ihr hier die Gesetze unserer freyen Handlungen, so wie in der Spekulazion die Gesetze des Denkens, dort Grenze und Gehalt ihres Denkvermögens, so wie hier Sinn und Inhalt des Begriffs von reiner Pflicht, als der einzigen Thatsache der praktischen Vernunft, vorliegen: indem alle Moralgesetze ohngefähr auf eben die Art nur Modifikationen des Begriffs reiner Pflicht und des auf ihm beruhenden Begriffs der Freiheit sind, als alle mathematischen Lehrsätze als Modifikazionen der sinnlichen Anschauungen (Raum und Zeit) angesehen werden können: wenn es, sag' ich, mit der spekulativen und der praktischen Vernunft diese Bewandniß hat: (oder giebt es deswegen eine doppelte Vernunft, weil wir, um uns verständlich zu machen, in

Metaphysik und in Moral **eintheilen** müssen?) *) so schließen wir mit Recht, daß die praktische Vernunft, d. h. die auf den reinen Begriff der Pflicht angewandte spekulative Vernunft die Aufgaben von Daseyn Gottes, Glauben an Unsterblichkeit u. s. f. die sie, als spekulative Vernunft, für bloße Täuschungen ihrer selbst, für Luftgebilde einer ganz andern als ihrer eigenen Region, aus apodiktischen Gründen erklären mußte, auch als praktische Vernunft, trotz alles moralischen Bedürfnisses, schlechterdings abweisen und für nichtig erklären muß: wofern der unbedingte Transcendental-Idealismus, wofern, heißt das, die absolute Irrealität menschlicher Erkenntniß, die absolute Unmöglichkeit der Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen apodiktisch erwiesen werden kann.

Denn ich komme dem unbedingten Transcendental-Idealisten mit dem, dünkt mich, sehr gründlichen und unwiderleglichen Einwurf entgegen: „Was ist denn dein sogenanntes moralisches Bedürfniß? Ich sehe doch gar nicht ein, warum die Vernunft nicht auch dieses moralische Bedürfniß eben so wohl, als jene unabweißliche Fragen der Metaphysik für et-

*) Aber, sagt man vielleicht, der praktischen Vernunft liegt eine **besondere Thatsache** vor, die der spekulativen nicht vorliegt, nämlich der Begriff der **reinen Pflicht**. Gestehe ich denn dies nicht selbst zu? Eben durch diesen Begriff ist die Vernunft allein nur praktisch-spekulativ. Allein der Begriff reiner Pflicht ist, nach Kant selbst, schlechterdings unabhängig von dem Glauben an Gott und Seelen-Unsterblichkeit; ist ohne diesen Glauben vollständig bestimmt und in sich selbst gegründet. Das Argument für diesen Glauben ist, nach Kant, die **Nicht-nothwendigkeit der Zustimmung** der Glückseligkeit zur Würde für Glückseligkeit in diesem Leben; welches aber ein viel schwankenderer Begriff ist, als der Begriff der reinen Pflicht.

was ihrer Sphäre durchaus fremdes, unerreichbares, nur durch eine unbesiegliche, unwiderstehliche Täuschung ihrer selbst erzeugtes, erklären könnte: besonders da diese Täuschung hier durch die mannichfaltigen Uebel des irdischen Lebens, durch das Gefühl der Sehnsucht nach Geliebten Verstorbenen u. d. gl. so günstig unterstützt wurde, ja wohl gar einzig aus diesem abgeleitet werden könnte."

Ist daher jener kein unbedingter Transcendental-Idealismus apodiktisch demonstrirt; sind die Begriffe Gottheit, Unsterblichkeit, u. s. f. durchaus ohne alle, auch noch so entfernte, Bedeutung in Rücksicht der Dinge an sich: sind sie in Rücksicht derselben absolut nichts, und können nichts anders, als dies seyn: (denn das ist, nach den oben festgestellten Begriffen, der unbedingte Transcendental-Idealismus) so hört bei deinem so genannten moralischen Glauben die Vernunft auf, Vernunft zu seyn: denn sie erklärt sich, (wenn gleich nur aus Bedürfniß und nicht apodiktisch) für etwas, was sie aus apodiktischen Gründen als an sich selbst nichtig und durchaus grundlos anerkannt hat." *)

Und so kann denn auch in praktischer Hinsicht nur dasjenige kritische System gelten, welches bloß dem bedingten

---

*) Aber um so viel [illegible]

Transscendental-Idealismus beweißt. Denn nach diesem (S. oben) entscheiden wir nichts über die Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, und erklären uns bloß für die Möglichkeit der einen, wie der andern.

Tritt also irgend ein praktisches Bedürfniß der Vernunft ein, uns für das eine oder für das andere zu entscheiden; so hindert uns nichts, diesem Bedürfniß Gehör zu geben, und uns für diejenige Seite zu entscheiden, nach welcher uns dies Bedürfniß hinzieht; und dies um so vielmehr, da es dieselbe Vernunft ist, welche jene apodiktische Nicht-entscheidung des bedingten Transscendental-Idealismus demonstrirt, und nun sich zur Entscheidung für eine von beiden Seiten, wenn gleich aus einem praktischen Bedürfniß, bestimmt. Daß nun das Bedürfniß der praktischen Vernunft nicht die Unmöglichkeit, sondern die Möglichkeit, oder vielmehr die Wahrscheinlichkeit der Zustimmung der Dinge zu unsern Denkgesetzen voraussetzt, ist von selbst klar: indem die Begriffe von Gottheit, Fortdauer nach dem Tode u. s. f. nur bei der Voraussetzung einer solchen Möglichkeit, nicht schlechterdings sinn-loß sind. Mit Recht übersetzen wir folgende merkwürdige Stelle aus dem Pascal: La foy dit bien ce que les sens ne disent pas, mais jamais le contraire: elle est au dessus, et non pas contre;"

---

dings grade so ein stärkerer Glaube ist, als es nach der Erklärung jenes Candidaten ein viel größeres Wunder war, daß der reiche Fischzug Petri im Evangelio auf einem Berge, und nicht im See geschahe: indem der unwissende Schrifterklärer den Befehl Christi „Fahret auf die Höhe" auf die Anhöhe eines Berges gedeutet, und seinen Zuhörern in der Predigt vorgetragen hatte.

also in die Sprache des kritischen Systems: „die praktische Vernunft setzt, (bestimmt) etwas, was die spekulative nicht bestimmt, aber jene setzt nie das Gegentheil von dieser: sie ist über, aber nicht wider die spekulative Vernunft.“

So viel von dem moralischen Bedürfniß der Vernunft, ihr spekulatives Gleichgewicht in Rücksicht der letzten Resultate des Kriticismus, zu verlassen, und sich bestimmt auf Eine Seite zu lenken.

Ein solches moralisches Bedürfniß der Vernunft wird also von dem großen Königsberger selbst anerkannt. Ein spekulatives Bedürfniß für eine solche — Partheynehmung der Vernunft leugnet er, und leugnet es schlechterdings. Aber laßt uns sehen!

Nicht Beweiß, sondern nur das Motto unserer gleich anzustellenden Deduktionen sey folgender Ausspruch des eben angeführten tiefsinnigen französischen Meßkünstlers: La Nature confond les Pyrroniens, et la raison confond les Dogmatistes. Nous avons une impuissance à pouver, invincible à tout le Dogmatisme: nous avons une idee de la verité, invincible à tout le Pyronisme. „Die Natur beschämt und verwirrt die Zweifler; die Vernunft beschämt und verwirrt die Dogmatiker. Wir können die Lehrsätze des letztern schlechterdings nicht beweisen: wir haben aber auch eine gewisse Idee von Wahrheit, die kein Zweifel des erstern widerlegen kann.“

Diesen Ausspruch, der nichts geringeres als Anfang und Ende aller Philosophie umfasset, möchte ich statt des Platonischen: [illegible] (der gleichsam nur eine pädagogische Regel der Philosophie in sich schließt,) zur Inschrift

auf die Thüre des Tempels der Philosophie wählen. Durch den Kritizismus und den aus ihm resultirenden, (oben erklärten) apodiktischem Skeptizismus ist derselbe eigentlich verwirklichet, so wie überhaupt durch die kritische Philosophie Dogmatismus und Skeptizismus in ihr gehöriges, und — hoffentlich für immer bestimmtes — Verhältniß gesetzet worden.

Schon in der Parallele des dogmatischen und kritischen Systems rühmten wir die außerordentliche Evidenz und Popularität des dogmatischen Systems, welches, wie ich mich an dieser Stelle ausdrückte, eben durch seine eigenthümlichen Grundsätze, in der wundervollen Einheit der Außendinge nicht minder, als in der zur höchsten Einheit des Mannichfaltigen, als ihrem letzten Ziel, anstrebenden Vernunft, mithin praktisch und theoretisch, reel und ideel, zugleich gegründet zu seyn scheint. Da wir nun aber, so wie das dogmatische System selbst, also auch diese Bestimmung der Denkkraft nach den Dingen an sich, auf keine Weise apodiktisch darthun können: so trift hier der Pascalsche Ausspruch ein: „nous avons une impuissance a prouver, invincible a tout le Dogmatisme."

Von der andern Seite fehlt dem kritischen System jene Evidenz und Popularität, mit welcher sich das Dogmatische so glänzend schmückt, in jeder Hinsicht, und alle unsere Compendien und Commentare werden ihm diese Popularität und Evidenz, (besonders in seinen Prinzipien: denn die Resultate desselben sind der Evidenz günstiger) nie zu geben vermögen, deren es durch seine Natur nicht empfänglich ist. Die Wahrheit, wenn sie, wie wir darzuthun gesucht, auf der Seite des kritischen Systems liegt, wird dem schlichten Denker hier immer ohngefähr eben

so parador und sinnen-widrig scheinen, als die Umdrehung der Erde um die Sonne dem sinnlichen Auge. Von dem Kriticismus gilt es eigentlich: veritas in paradoxo, paradoxon in veritate. Ich sagte: „dem schlichten Denker:“ Ich nehme mein Wort zurück und sage überhaupt, „dem Denker.“ Denn ich frage euch: Wenn ihr bedenket, daß, nach dem System des Kriticismus, unsre Denkgesetze von den Außendingen schlechterdings unabhängig, diese mit jenen, nach Kants eigenem sehr richtigen Ausdruck, durchaus ungleichartig sind: wenn ihr dann wahrnehmt, daß diese, mit den Denkgesetzen ungleichartige, Außendinge durchgängig unsern Denkgesetzen entsprechen; wenn ihr erwäget, daß es gar wohl möglich wäre, daß irgend z. B. ein organischer Körper auch wohl — einen Knochen oder eine Faser enthielte, die, ohne allen Zweck und ohne alle Absicht für das Wesen und die Erhaltung dieses Körpers oder irgend eines Dinges in der Natur, wäre; und daß wir im Gegentheil immer nur um so viel mehr Zweckmäßigkeit in der Natur vom größten Dinge bis zum kleinsten finden, je eifriger, je kunstvoller und je mehr ins kleine, wir sie studiren: wenn ihr endlich erweget, daß, troß der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, dennoch kein einziges besonders empirisches Gesetz aus irgend einem allgemeinen Denkgesetz abgeleitet werden kann, wie dies der tiefsinnige Deduktor selbst gesteht, und wie es offenbar zu Tage liegt; wenn ihr alles dieses zusammennehmt: so müsset ihr gestehen, daß die Zusammenstimmung (nicht der Dinge an sich, denn davon kann hier nicht die Rede seyn), sondern auch nur der Erscheinungen der Sinnen-Natur zu unsern Denkgesetzen eine unwidersprechliche Thatsache ist, die selbst euer zu den An

sichten des Kriticismus gewöhntesten und seine Grundsätze als apodiktisch anerkennenden Vernunft, diesem Auge des Geistes, nicht weniger und vielleicht noch mehr sinnen widrig scheint, als die Umdrehung der Erde um die Sonne dem Auge des Körpers.

Der Schein kann, wie überall, auch hier täuschen: er täuscht gewiß, nach dem System des Transcendental-Idealismus, und wir erkennen, nach eben diesem System, sehr gründlich die Ursachen dieser Täuschung.

So gewiß wir nicht im Stande sind, die Grundsätze des dogmatischen Systems zu demonstriren, und das System selbst für apodiktisch zu erklären; so gewiß sind wir auch nicht im Stande, die Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen als wirklich, apodiktisch zu demonstriren: wenn gleich der Augenschein und die Evidenz der Sinne uns wenigstens zu einer gewissen Ahndung einer solchen Zustimmung hinleiten. Hier also würde Pascal sagen können: Voila ce que j'ai dit: Nous avons une idée de la verité, invincible a tout le Pyrronisme.

Muß also jene Nicht-zustimmung, und, mit ihr, die gänzliche Irrealität menschlicher Erkenntniß in Rücksicht der Dinge an sich wenigstens als möglich angenommen werden: und können wir das Gegentheil davon, nämlich die wirkliche Zustimmung der Dinge zu unsern Denkgesetzen, keineswegs apodiktisch demonstriren: so scheint es doch das angelegentlichste Interesse eines jeden Denkers seyn zu müssen, sich von dem wirklichen Verhältniß seiner Erkenntniß zu den Dingen an sich, und wäre es auch nur wahrscheinlich, zu überzeugen: wenigstens zu forschen, ob eine solche Wahrscheinlichkeit statt finde oder nicht?

„Aber, sagt man, was gewinnt die menschliche Erkenntniß durch die Wahrscheinlichkeit (denn Apodiktizität ist hier, wie wir widerholentlich erinnert, überall nicht möglich) für die Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen? Verliert sie doch auch selbst durch den unbedingtesten Transcendental Idealismus schlechterdings nichts an (Erfahrungs) Realität für Erfindungen, Entdeckungen, und die ganze Erweiterung unseres Geistes, die wir bis dahin immer davon gewonnen, und auf immer davon gewinnen werden?“

Hierauf antworte ich:

Erstens: Durch die — auch nur Wahrscheinlichkeit einer solchen Zustimmung gewinnt die menschliche Erkenntniß nichts geringeres, als einen höhern Grad selbstständiger Wahrheit, oder vielmehr Wahrheit in dem höchsten Sinne des Wortes, Wahrheit κατ' ἐξοχην — Wahrheit, nach der Analogie des Sinnes, wie die Dogmatiker dies Wort von der Erkenntniß der Gottheit zu brauchen pflegen, nach welchem es die unmittelbarste Coincidenz der Erkenntniß des Subjekts mit dem erkannten Objekt bedeutet.

Abgeschmackt und dem Unsinn ähnlich wär's, der menschlichen Erkenntniß Wahrheit in diesem erhabensten Sinn, ohne Einschränkung, beilegen zu wollen: und eben deswegen sagen wir wohlbedächtig: „Wahrheit nach der Analogie desjenigen Sinnes, wie die Dogmatiker dies Wort brauchen.“ Denn alsdann ist unsere Vernunft nur ein dunkleres, trübes Auge für diese eigentliche Wahrheit, und nicht bloß ein blindes Auge, (wie dies der unbedingte

Tran-

Transcendental-Idealismus behauptet). Ich entlehne den Ausdruck „blindes Auge" für die Bezeichnung der Denkkraft nach der Ansicht dieses Systems von dem gemeinen, aber hier sehr treffenden Gleichniß der sogenannten „blinden Fenster", die bloß die Form eines Fensters haben, übrigens aber, gewöhnlich ein Theil der Mauerwand, dem Auge keinen Durchblick gestatten.

Schon vorhin hab' ich erwehnt, daß die Ansicht der menschlichen Erkenntniß nach dem unbedingten Transcendental-Idealismus, keinen minder schauerlichen Eindruck auf mich macht, als der Gedanke einer gänzlichen Vernichtung meines denkenden Selbst; besonders alsdann, wenn ich mir zugleich vorstelle, daß alle Hofnung, irgend in einem andern Zustande des Daseyns, mit einer vollkommeneren Erkenntnißart beglückt zu werden, mir auf immer und ewig abgeschnitten seyn sollte.

Der Gedanke des Idealistischen Nihilismus menschlicher Erkenntniß, verbunden mit dieser letztern Vorstellung, ist mir fast noch schauerlicher, als der Gedanke ewiger Vernichtung meiner Existenz selbst.

Denn in dem letztern Fall wandelt mich bloß eine tiefschwermüthige Empfindung der wundervollen Unbegreiflichkeit aller Dinge, und der unendlichen, auch schon aus tausend andern Gründen so einleuchtenden, Geringfügigkeit meines Selbst an.

In dem erstern Fall aber, so sehr ich ihn auch als möglich anerkennen muß, geräth der bloße Gedanke dieser Möglichkeit des Idealistischen Nihilismus mit der all überwältigenden Sinnen-Evidenz, (die, wie wir gezeigt, so durchaus für das Gegentheil spricht) in einen Kampf, den ich,

wenn es erlaubt ist, das geistige mit dem körperlichen zusammenzustellen, nur dem Zustande des Schwindels vergleichen kann, der uns unwiderstehlich anzuwandeln pflegt, wenn wir von der Gallerie eines hohen Thurms auf die Ebne herabschauen: Sinn und Gedanke entgeht uns: wir laufen Gefahr, ohnmächtig hinzusinken: ungeachtet wir nur zu wohl versichert sind, daß wir nicht herunterfallen können.

So — der Gedanke an den Idealistischen Nihilismus — ungeachtet meines unerschütterlichen Glaubens an die Erfahrungs-realität menschlicher Erkenntniß.

Man vergesse meine — geistige Idiosynkrasie vielleicht — in dieser Rücksicht, und erlaube mir hier wenigstens den Wunsch, daß so große Geister, als die Platonen, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Newton, Leibnitz, den Gedanken des unbedingten transcendental-idealistischen Nihilismus, so wie wir ihn da vorgestellt, lebendig gedacht, und uns dann ihre Gefühle darüber niedergeschrieben hätten! Denn, so viel wir wissen, ist derselbe keinem unter ihnen jemahls aufgestiegen.

Ich antworte

Zweitens: So natürlich es dem Menschen überhaupt ist, Wahrheit zu suchen: so natürlich ist es ihm auch, der endlichen Beziehung aller Erkenntniß und Erfahrungs-wahrheit, mithin dem Verhältniß unserer Denkkraft zu den Dingen an sich, dieser eigentlichen Wahrheit, nachzuforschen.

„Wahrheit zu erkennen, Schönheit zu empfinden, und Tugend zu üben," drücken die edelste Bestimmungen unserer vernünftigen Natur aus.

Scientia (das heißt Wahrheit) animae pabulum, sagt Cicero: Ich selbst habe diesen Gedanken folgendermaßen übersetzt; indem ich von den verklärten Geistern des Himmels sage:

Freyeren Geistes, und helleren Blicks, und erweiterten Sinnes,
lernet hier Hume glauben, und Leibnitz zweifeln; sie geben,
Deine Waage, bescheidener Kant, in verschlungenen Händen;
denken klein von sich selbst, und groß von dem Schöpfer der Dinge,
welchen, im eigenen Lichte verhüllt, der Cherub am Throne
ewig nur ahndet, und tief anbetend im Staube verehret. —
Sättiget, sättiget euch, ihr wißbegierigen Geister,
ihr Boerhaven, und Haller, und Herz, und Kanten und Herder.

Nach einigen andern Schilderungen von den Fortschritten der Erkenntniß in einem höheren Zustande des Seyns heißt es weiter.

Also durchreisen, mit Schwingen der Engel, die seligen Geister,
all-betrachtend, die undurchforschten Provinzen der Schöpfung;
rollen, mit immer-kühnerer Hand, stets höher und höher
dich, der erhabenen Natur geheimnißverhüllenden Vorhang,

auf; und mit ungetrübetem Strahle glänzet die Wahrheit,
Wahrheit, das Ziel der Geister, der Gottheit strahlendes Lichtkleid.
Neue Wonne ist jeglicher Strahl der Seele: sie fühlt sich
Göttlicher stets und göttlicher in der Erkenntniß des Schöpfers.

Borussias IX. Gesang.

Nun aber ist unsere Erkenntniß, nach der Ansicht des unbedingten Transcendental-Idealismus, nichts anders, als ein Glas, auf dessen Außenseite gleichsam ein ganz fremdes Gemählde angeklebt ist, das gar nicht die objektive Welt der Dinge an sich, nicht einen Zug derselben, sondern eine, von derselben ganz isolirte, übrigens schön illuminirte, in allen ihren Theilen, vermittelst des Verstandes und seiner Begriffe wohlgeordnete, und mit unsern Seh-werkzeugen vortreflich-harmonirende, auf sie gleichsam berechnete, für sie bestimmte Landschaft darstellt. Der unbedingte Transcendental-Idealismus nämlich, nachdem er unser Seh-rohr auf das genaueste untersucht, erkläret, daß, ob es gleich wirklich außer uns eine objektive Welt und reelle Dinge giebt, und geben muß, wir dennoch mit diesem unserm Seh-instrument, und durch dasselbe, wegen seiner besondern Form, nicht das geringste davon erblicken, noch etwas davon entdecken können: wenn uns gleich diese Erscheinungen eben die Dienste thun, als wenn es wirkliche Realitäten der Dinge an sich wären. Nach diesem System hat also die gesammte menschliche Erkenntniß einzig zum Gegenstande, und kann nichts anders

haben, als ideelle Realitäten, oder reelle Idealitäten. Denn die Dinge an sich sind ihr schlechterdings Nichts.

Ich frage jeden Denker, ob ihm bei dieser Ansicht menschlicher Erkenntniß alle unsre Künste, Wissenschaften, Erfindungen, bei aller zugestandenen Erfahrungsrealität, etwas anders scheinen, als ein — sehr regelmäßiges Kinderspiel mit bunten Kartenblättern — allenfalls höchst glücklich darauf berechnet, die Kräfte unsers Körpers und Geistes zu üben, dafür uns tausend Mühseligkeiten zu unterwerfen, und mitunter auch einige Vergnügen zu genießen.

Freilich kein schlechter Gewinn!

Wenn nun, wie wir dargethan, der unbedingte Transcendental-Idealismus unerweißlich ist; wie aber dem ohngeachtet durch das System des bedingten Transcendental-Idealismus, und durch einige Thatsachen unserer Erkenntniß, gezwungen werden, jenen idealistischen Nihilismus hypothetisch anzunehmen: so kann es wohl nicht mehr die Frage seyn, ob dem wahrheit-forschenden Geist des Menschen die Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu seinen Denkgesetzen überall gleichgültig seyn könne; oder, um des bloßen Glaubens willen an unbedingten Transcendental-Idealismus, gleichgültig seyn müsse: so ists ihm nicht minder natürlich, nach dem endlichen Beziehungspunkt aller seiner Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse, (dem Verhältniß derselben zu den Dingen an sich) zu forschen, als es ihm natürlich ist, nach Wahrheit überhaupt zu forschen; so wird er — und das ist der Punkt, wohin wir zielen, auch durch ein bloß spekulatives (und nicht allein wie Kant will, durch ein moralisches) Interesse ge-

drungen, über die ihm von seiner eigenen Denkkraft gesetzten Schranken „der Nicht-entscheidung über Zustimmung oder Nicht zustimmung der Dinge zu unsern Denkgesetzen", (denn dies haben wir, in dem vorigen, für das Resultat des bedingten Transcendental-Idealismus erklärt) hinauszugehen, das heißt — wenigstens wahrscheinliche Gründe für das eine oder für das andere aufzusuchen *).

Ich halte diesen Punkt für den Ziel-punkt aller Philosophie, von dem sie ausgieng, und in den sie endet: ohne ihn hat Philosophie, als Bestimmerin aller Zwecke, selbst keinen Zweck: ohne ihn kann die Vernunft nie sich selbst vollenden. Mögen wir immer, wie auch das kritische System thut, von dem Bestimmten und Endlichen, (von der Denkkraft, oder den Denkgesetzen) anfangen: in jenem Punkt als das Unbestimmte und Unbestimmbare, Unendliche, müssen wir enden.

---

*) Man mißdeute mich hier ja nicht, als wenn ich mich bis dahin von dem Verf. der Kritik nur zu entfernen schiene, um mich ihm hernach wieder zu nähern. „Denn, könnte man vielleicht sagen: lehrt Kant nicht auch, daß die Ideen von Gottheit u. s. f. unzurücktreiblich, und in das Wesen der Vernunft selbst verwebt sind, also einen spekulativen Grund haben?" Eben dieß ist's, was ich sogleich als Kantische Behauptung anführe. Allein man gebe wohl acht auf den Zusatz: daß Kant, durch die bloße Ableitung und Erklärung dieser Ideen, und also auch der von der Gottheit, aus der ursprünglichen Einrichtung unserer Denkkraft, die Vernunft, von der Seite der Spekulation wenigstens, hinlänglich zur Ruhe gewiesen haben will: dagegen ich behaupte, daß, auch das bloß spekulative Bedürfniß der Vernunft, in Rücksicht des Verhältnisses ihrer Denkgesetze zu den Dingen an sich, sie auffodert, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten, und, statt der apodiktischen — wenigstens wahrscheinliche Gründe zu suchen.

Diesen **Punkt** fand bis dahin (nicht bloß die **Moral**, denn wir reden hier nicht von der Moral,) sondern die **Spekulazion**, in der Idee einer Gottheit: und obgleich der Transcendental-Idealismus uns diese Idee als in der spekulativen und nicht als bloß in der praktischen Vernunft gegründet lassen muß; so sucht er hier doch die spekulative Vernunft durch spekulative Vernunft auf sich selbst gleichsam zurückzubiegen; jene Idee, als das Unendliche, und Unbestimmbare, in das endliche und bestimmte, in die Denkkraft, aufzulösen; und sie durch die bloße Ableitung und Erklärung aus dieser, hinlänglich in ihrer ganzen Nichtigkeit und absoluten Unhaltbarkeit darzustellen: indem er ihr bloß und einzig das moralische Bedürfniß zur Stütze giebt: von Seiten der Spekulazion aber die Idee der Gottheit, so wie alle übrigen, für nichts weiter, als einen unvermeidlichen Schein erklärt.

Dies spekulative Bedürfniß der Vernunft, über Erfahrungswahrheit hinauszugehen, welches wir so eben gegen den Stifter des kritischen Systems, als in der Natur unserer Denkkraft ursprünglich, gerechtfertiget, führet also auch, so lange der benannte Endpunkt aller Philosophie nicht anders als in einer Gottheit gefunden werden kann, das spekulative Bedürfniß der Vernunft für eine Gottheit mit sich: wir können mithin auch hier dem Verfasser der Kritik der Urtheilskraft nicht beypflichten, wenn er, in diesem Werk besonders, so widerholentlich darauf hindeutet, daß der Begriff der Gottheit einzig in dem moralischen, aber keinesweges im spekulativen Bedürfniß der Vernunft gegründet sey.

Der tiefe Denker hat hierin ausdrücklich die Geschichte der Menschheit grade zu gegen sich: als welche uns lehrt, daß der Begriff der rohen Völker von der Gottheit vielmehr physisch, als moralisch, und, nur zu oft, durchaus unmoralisch war.

Der Große, der Allmächtige, der Donnerer, der Blitzende, der Erhabene, sind bei allen Völkern in der Geschichte, sind bei den Hebräern, bei den Griechen und Römern, die herrschenden Benennungen der Gottheit: wenig oder gar nicht hören wir die: „der Heilige, der Gerechte." Und wenn es nur moralisches Bedürfniß war, was die Idee der Gottheit schuf, warum sind die offenbarsten Immoralitäten bei diesen Völkern fast durchgängig wesentliche Bestandtheile in ihren Begriffen von den Göttern? Wenigstens scheint es, daß, wenn moralisches Bedürfniß allein Ursache und Veranlassung des Begriffs der Gottheit gewesen, in dem Begriff selbst auch, als der Wirkung, moralische Attribute allemahl die herrschenden gewesen seyn müßten.

Dann aber frage ich weiter. Geister, wie Plato, Locke, Descartes, Newton, Leibnitz, wenn sie auch nicht in einer Welt gelebt hätten, wo zwischen Tugend und Glück, zwischen Würde zur Glückseligkeit und Glückseligkeit selbst keine nothwendige Verknüpfung statt fände, wo also ihre Vernunft auch nie von einem moralischen Bedürfniß zu der Annehmung einer Gottheit hingedrängt worden wäre: würden sie — auch ohne dies moralische Bedürfniß, — also bloß durch ein spekulatives Interesse der Vernunft, zu einer Gottheit hingeleitet worden seyn?

Ich glaube, mich an den genannten großen Geistern zu versündigen, wenn ich nicht dem Verf. der Kritik der Ur-

theilskraft schnurstraks entgegen behauptete: Sie würden, auch ohne moralisches Bedürfniß, bloß durch ein spekulatives Interesse der Vernunft, zu diesem Begriff hingeleitet worden seyn.

Aber vielleicht tadelt man den Ausdruck „Bedürfniß der spekulativen Vernunft.“ „Die spekulative Vernunft, sagt man, hat nur Begriffe, Schlüße und Ideen; nicht Bedürfniß.“

Lasset uns nicht über Worte streiten!

Nenne man's Bedürfniß, nenne man's anders: mir gilts gleich. Mein Hauptsatz, den ich, unter dem von mir beliebten Titel „spekulatives Bedürfniß der Vernunft“, der auch von mir als sehr richtig anerkannten Ideenlehre des kritischen Systems zur Seiten aufstelle, ist dieser: „So wie die Vernunft durch die Ideen, als einen unüberwindlichen, und in ihrer ursprünglichen Natur gegründeten Schein, über ihre eigenen Grenzen hinausgetrieben wird; so ist ihr das *Unbekannte*, welches den Ideen zum Grunde liegen mag, worauf diese hindeuten, und worüber unsre Vernunft aus apodiktischen Gründen schlechterdings nichts bestimmen kann, *überschwänglich-wichtiger*, als *die Ideen selbst*, (bloß als Geschöpfe ihrer eigenen Kraft betrachtet); das unbegreifliche Woher und Wohin (man vergebe mir den Ausdruck) ihres eigenen Selbst, ich will sagen, Ursprung und Bestimmung der Denkkraft, scheint ihr so ganz — *nicht in ihren Ideen*, sondern in *der möglichen oder wirklichen Beziehung dieser Ideen auf jenes Unbekannte, Unerreichbare*, worauf sie *hinwinken*, zu suchen zu seyn: daß sie sich bei der *bloßen Nicht-entscheidung* über eine solche Beziehung (dem Resultat des

bedingtem Transcendental-Idealismus) nicht beruhigen kann: sondern durch sich selbst, das heißt, als spekulative Vernunft, oder in so fern sie bloß Wahrheit zu erforschen, nicht Tugend zu vollenden strebt, getrieben und bestimmt wird, die — auch wahrscheinlichen Gründen für eine solche wirkliche Beziehung aufzusuchen, und zu erforschen: ob diese Beziehung (d. h. eine Zustimmung jenes uns durchaus unerreichbar-scheinenden zu unsern Denkgesetzen) nicht schon selbst bei unserer gegenwärtigen Erkenntnißart wenigstens als höchst vermuthlich betrachtet werden müsse?

* * *

Es wird dann also die Vernunft nicht bloß durch ein moralisches, sondern auch durch ein von dem moralischen unabhängiges, spekulatives Bedürfniß getrieben, über die von ihr selbst vorgezeichneten Grenzen der Nicht-entscheidung über Zustimmung oder Nicht-zustimmung der Dinge zu unsern Denkgesetzen hinauszugehen, und, da der Weg der Apodiktizität, eben durch die Ueberschreitung dieser Grenzen, nun ferner unmöglich ist, wenigstens auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit Spuren zur Entscheidung zu suchen.

Die Apodiktizität also, sagten wir, führt den Denker hier nur bis zur Nicht-entscheidung für das Ja oder Nein. Daher giebt es, zur Seite des Systems des Kriticismus, (oder des bedingten Transcendental-Idealismus) als des allein-apodiktischen, noch zwei mögliche Systeme der Wahrscheinlichkeit, deren eines die

Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen; das andre aber die Zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, darzuthun sucht.

Das System, welches die Nicht-zustimmung der Dinge u. s. f. als wahrscheinlich darzuthun sucht, würde kein anders als das des unbedingten Transcendental Idealismus seyn. Denn, ob wir gleich diesem System Apodiktizität absprechen müssen, so können wir es doch nicht für unmöglich erklären, sondern haben es sogar, zum Behuf des Kriticismus, voraussetzen müssen.

Da der Verf. der Kritik der reinen Vernunft, wie wir schon vorhin erinnerten, durch seinen Ideengang und durch das eigentliche Ziel aller seiner transcendentalen Untersuchungen, zu der möglich vollständigsten Aufzählung aller Gründe für den unbedingten Transcendental-Idealismus, unmittelbar hingeleitet ward: so sollte es schwer seyn, für die Nicht-zustimmung der Dinge an sich zu unsern Denkgesetzen, noch irgend einen Grund aufzufinden, den der Verf. der Kritik nicht schon aufgestellt hätte: nur tritt hier der Unterschied ein, daß wir diesen und allen möglichen Gründen für dies System, wie der Leser auch schon von selbst urtheilen wird, keinen höhern Werth als den der Wahrscheinlichkeit beilegen können: indem der Satz, daß unsre Denkgesetze schlechterdings ohne alle Beziehung auf die Dinge an sich sind, nur hypothetisch ist.

Da indessen die Vernunft, wie wir gezeigt, beides durch ein moralisches und durch ein spekulatives Bedürfniß bestimmt wird, die — wenn auch nur wahrscheinlichen — Gründe für die Zustimmung der Dinge an sich zu ihren

eigenen Denkgesetzen — zu kennen und abzuwägen: so würde es, um dieses doppelten Bedürfnisses der Vernunft willen, allein schon ein sehr würdiges Unternehmen seyn, diese Gründe der Wahrscheinlichkeit aufzusuchen und zu prüfen.

Gesetzt aber, es wollte jemand jenes und dieses Bedürfniß der Vernunft ableugnen: (welches doch schwerlich angienge) so würde dies Unternehmen als ein wichtiger Versuch zur Prüfung des Verhältnisses menschlicher Erkenntniß zu den Dingen an sich angesehen werden können: damit der Denker die Gründe der Wahrscheinlichkeit für die Zustimmung oder Nicht-zustimmung derselben, desto vollständiger übersehen, desto unpartheyischer prüfen könne.

Das, dem unbedingten Transcendental-Idealismus entgegenzustellende, System werden wir, aus Gründen, die erst hernach angeführt werden können, das System des Verhältniß Realismus benehmen.

Es kann nur Ein apodiktisches, oder besser demonstrativ-hypothetisches System geben: aber unzählige wahrscheinliche.

Da wir nun das Kritische, mit der Einschränkung auf den bedingten Transcendental-Idealismus, als das einzige apodiktische anerkannten: so müssen wir das Kritische hier als den Maasstab der Wahrscheinlichkeit betrachten, und es kann daher, so wie nur Ein wahrscheinliches System des unbedingten Transcendental-Idealismus, also auch nur Ein wahrscheinliches System des Verhältniß-Realismus geben: — indem jenes, so wie dieses, nur insofern das wahrscheinliche seyn kann, wenn es dem Kritischen, (als dem allein apodiktischen) nicht nur nicht widerspricht, sondern auch am wenigsten über dasselbe hinausgeht.

Denn das kritische System führt uns bis an die Grenzen aller apodiktischen Erkennbarkeit; und Gewißheit giebt es **nur bis** zu diesen Grenzen hin: über dasselbe hinaus giebt es und kann es nichts anders geben, als **Wahrscheinlichkeit**. Pascal sagt: für jedes Gemählde giebt es nur einen einzigen untheilbaren Punkt, aus welchem es gehörig betrachtet werden kann: alle übrigen sind entweder zu nah, oder zu entfernt, zu hoch oder zu niedrig. So — auch in der Wahrheit. Eben als einen solchen untheilbaren Punkt betrachten wir das Kritische, bedingt-transcendental-idealistische, System in Rücksicht der Bestimmung dessen, was in menschlicher Erkenntniß erweißlich oder unerweißlich, strenge gewiß, oder ungewiß ist.

Nunmehr also entwickeln wir das (wahrscheinliche) System des Verhältniß-Realismus.

* * *

Der bedingte Transcendental-Idealismus entscheidet weder über Zustimmung noch Nicht-zustimmung unserer Denkgesetze zu den Dingen an sich, so wie noch weniger über irgend eine Eigenschaft der Dinge an sich, abstrahirt von unsern Denkgesetzen: die Dinge sind ihm ein erscheinendes Etwas: das Einzige, was wir, nach diesem System, von ihnen erkennen, ist **ihre Vorstellbarkeit nach unsern Denkgesetzen**: welches aber offenbar keine Eigenschaft der Dinge an sich ist. Denn offenbar können die Dinge auch auf tausend andre Arten darstellbar seyn: und unsre Erkenntnißform wäre daher als Eine von diesen anzusehen, worin die Dinge, unbeschadet ihrer Wesenheit, gemodelt werden können

ohngefähr so wie ein Mensch sich unter den mannichfaltigsten und verschiedensten Charakteren zeigen mag, ohne **einmahl** seinen wahren Charakter hervorblicken zu lassen.

Eben dieses System legt Denkgesetze von der einen, Erfahrung von der andern Seite, als Thatsachen, zum Grunde, und setzet, so wie jene als Form, diese als Materie des Denkens, allen seinen Schlußreihen voran.

Diesem gemäß schließen wir nun weiter.

§. 1. **Alle Philosophie führet uns in ihren letzten Resultaten auf einen allgemeinen Zusammenhang und Zusammenstimmung der Dinge unter einander zurück, als die höchste Vollendung unsers Erkenntnißsystems.**

Demnach ist es auch **höchst wahrscheinlich**, daß, wenn gleich die Vernunft selbst es ist, die, durch ihre nothwendigen Gesetze, jenen allgemeinen Zusammenhang der Dinge unter einander hervorbringt, die Vernunft selbst auch in ihr eigenes System einfügbar seyn werde.

Alles in der Natur, oder, nach dem Kantischen System, alle durch den Verstand gegebenen Naturgesetze, zeigen uns in jedem Dinge und in jeder Erscheinung — Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Korrespondenz und Zustimmung eines Dinges für das andere, des Alls für Eins, des Eins für Alles. Halten wir die Kantische Theorie des Denkvermögens an dieses letzte und all-vollendende Resultat menschlicher Erkenntniß: — was ergiebt sich? In der Reihe der Dinge springt auf einmahl *tanquam Deus ex machina*, eine gewisse Kraft, menschliche Denkkraft oder Verstand genannt, hervor, — bestimmt, ordnet, klassifizirt und regelt

die gesammte Sinnen-natur nach gewissen Anschauungen, reinen Verstandesbegriffen, und Grundsätzen; ist durch eben diese mehr als königliche Gesetzgebung, *gewissermaßen* die Ursache aller Ursachen, Gesetz aller Gesetze, die Kraft aller Kräfte, der Zweck aller Zwecke — und ist alles dies — ohne selbst nun wieder die hervorgebrachte Wirkung anderer Ursachen, das bestimmte Gesetz anderer bestimmten Gesetze, die Rückwirkung anderer Kräfte, das Mittel höherer Zwecke zu seyn. Vermöge jenes allgemeinen Gesetzes der Natur, (oder der Vernunft) würde also die Denkkraft selbst sich wieder im *) Zusammenhange mit andern Kräften in der Natur denken, und so wie die Dinge (formell) aus sich, also sich selbst (ihre formellen Denkgesetze) aus den Dingen mehr oder weniger ableiten. Dem gemäß werden wir sagen: daß, so wie nach allen unsern Beobachtungen, kein lebendiges und kein lebloses Geschöpf, keine Kraft und kein Gesetz einer Kraft auf dieser Erde (und wahrscheinlich in dem ganzen Universum) statt finden, die nicht grade für diese Erde gemacht, und zugleich mit andern Wesen verwandt, und aus ihnen, oder mit ihnen gemeinschaftlich, ableitbar wären; *also auch die menschliche Denkkraft*, nicht nur *mit ihren Gesetzen auf die Gegenstände der Natur anwendbar*, (dies wäre also bloß die ideale Zustimmung) *sondern auch in ihrem Ursprung auf irgend eine Art mit denselben verwandt*, und nach jenem

---

*) Dadurch, daß die Denkkraft durch ihre Gesetze, Erfahrung oder überhaupt Natur-Erkenntniß für uns möglich macht, steht sie mit den Naturdingen, in idealem Zusammenhang, und dieser *ideale* Zusammenhang ist *apodiktisch*; durch das System des Verhältniß-Realismus aber entstünde ein *reeller* Zusammenhang; und dieser ist bloß wahrscheinlich.

Gesetzen selbst aus diesen Gegenständen ableitbar und erklärbar gefunden werden müsse: (dies — die reelle Zustimmung,) wenn wir gleich nicht im Stande sind, diese Ableitung und Erklärung selbst zu bewerkstelligen mit dieser unserer eingeschränkten Denkkraft.

Daß Raum und Zeit wirkliche Verhältnisse der Dinge an sich und modos existendi ausdrücken, haben Leibnitz und andere Philosophen behauptet. Von den Dingen selbst und ihren wahrgenommenen Verhältnissen wären sie dann, wie alle andere Eindrücke der Sinne, in unserer Seele abgeprägt und nachgebildet worden.

Diese Leibnitzischen Begriffe von Raum und Zeit, enthalten allerdings keinen Widerspruch; sind aber offenbar bloß hypothetisch und willkührlich, denn der Philosoph sagt hier etwas von den Dingen an sich aus; welches, wie wir bewiesen, keine Philosophie thun kann. Aber gesetzt, wir nehmen das Formalsystem an; wir nehmen an, daß Raum und Zeit Anschauungen a priori, und von aller Erfahrung unabhängig sind — würde daraus folgen, daß ihnen in der Natur und in allen Reihen der Dinge nichts Wirkliches entspräche, — daß sie durchaus ideal wären?

Nach dem System des allgemeinen Zusammenhanges der Dinge in der Natur würde also, sey's in den Dingen selbst, sey's in ihren Eigenschaften und Veränderungen, so wie sie sich in der Seele abspiegeln, das heißt also, in dem Verhältniß der Dinge zu unserm Denkvermögen, so wie in dem Verhältniß dieses zu jenen — ein Grund liegen, (den wir nicht erklären, und nicht bestimmen können, den wir aber auch zu unserm Zweck nicht erklären zu können brauchen) warum uns die Dinge in Raum und Zeit

erscheinen? würde in dem *modus existendi* der uns unbekannten Substrate aller Anschauungen und Begriffe irgend etwas seyn, wodurch jene Formen unsers Anschauens und Denkens selbst möglich würden, oder auch aus ihnen ableitbar wären. Raum und Zeit dürften deswegen weder wirkliche Dinge, noch *modi existendi* derselben seyn — sondern diesen Anschauungen dürfte nur irgend etwas (wir sind nicht verpflichtet zu erklären, was oder wieviel) in oder an den Dingen, im Verhältniß zu unserer Sinnlichkeit entsprechen; ein etwas, wodurch unsre Denkkraft nicht minder bestimmt, als selbstbestimmend, jene Anschauungen hervorbrächte.

Ich rede hier, wie überall in der Darstellung meines Systems, bloß hypothetisch. Uebrigens hab' ich schon oben mich bestimmt genug erklärt, daß ich die wirkliche Zustimmung der Dinge an sich zu Raum und Zeit, als den Formen der Sinnlichkeit, selbst bezweifele.

Was wir aber hier von den reinen Anschauungen gesagt, gilt natürlich auch von den reinen Verstandesbegriffen, und dies um so viel mehr, da wir schon oben eine reelle Beziehung der Verstandesbegriffe auf die Dinge an sich für sehr wahrscheinlich erklärten.

Diese Wahrscheinlichkeit aber (man beliebe hier auch das zu vergleichen, was ich oben (s. Parallele) S. 197 f. obgleich nur hypothetisch, über die Art vorgebracht, wie ich mir in dieser Rücksicht die eigentliche Bildungsgeschichte der reinen Verstandesbegriffe denke) leite ich auf folgende Weise ab.

A) Keine Deduktion der reinen Verstandesbegriffe langet hin oder kann jemahls hinlangen, die empirischen Naturgesetze aus den allgemeinen (die, nach

dem Transcendental Idealismus nichts anders, als unsre eigenen Denkgesetze sind,) so abzuleiten, daß wir *keiner Erfahrung* oder *Beobachtung bedürften*, um die erstere, die empirischen, aufzufinden, oder auch nur irgend *eine Bestimmung* derselben, als *solcher*, bloß aus der reinen Vernunft zu ergänzen, zu berichtigen: welches aber, wie wir auch zu seiner Zeit angemerkt, dem kritischen System auf keine Weise zum Nachtheil gereicht. Hieraus scheint hervorzugehen, daß die *empirischen Naturgesetze*, (die freilich, so wie *wir* sie *nun* erkennen, nur vermittelst unserer Denkgesetze möglich sind,) *gar wohl auch*, als *unabhängig von dieser*, (*obgleich nicht unter allen den Bestimmungen*, wie sie uns *nun erscheinen*) *von uns würden erkannt werden können*, *wofern es uns möglich wäre*, *sie ohne Zeit und Raum anzuschauen*, welches uns bei unserm gegenwärtigen Denkvermögen nie möglich ist. Daher glaube ich dann mit höchster Wahrscheinlichkeit den wichtigen Schluß ziehen zu können, daß, wenn gleich unsre gegenwärtige Erkenntnißart und Ansicht der Dinge keineswegs als die einzige oder einzigwahre betrachtet werden muß; wenn gleich *die Art* von Kunst, Ordnung und Weisheit, die wir *nun*, vermittelst unserer Denkgesetze in der Natur wahrnehmen, der Natur der Dinge an sich nicht inhärirt; daß dennoch *diese unsre gegenwärtige Erkenntnißart*, um mit einem Gleichniß aus der Kantischen Terminologie zu reden, zwar *nicht als das Bild*, aber wohl *als das Schema* derjenigen Ordnung und Harmonie angesehen werden müsse, die der Natur der Dinge an sich wirklich inhäriren mag; und daß also die von uns in der *erscheinenden Natur* angeschaute

Kunst, Weisheit, Ordnung, bloß eine besondere Art derjenigen Gattung von Harmonie und Ordnung sey, die, abstrahirt von unsern Denkgesetzen, in der Natur wirklich verbreitet ist. Daß wir nun aber von dieser Gattung keinen bestimmten Begriff haben, sondern nur aus der von uns angeschauten Art gleichsam ahndungsvoll darauf hindeuten können, — erhellet von selbst.

Möge man nun diese Schlüsse mehr oder weniger wahrscheinlich finden (für apodiktisch unerweißlich kann sie niemand erklären) so bleibt so viel gewiß: daß der unbedingte Transcendental-Idealismus erst alsdann als apodiktisch erwiesen betrachtet werden könnte, wenn es möglich wäre, (was nun unmöglich ist) alle und jede empirischen Naturgesetze mit allen und jeden ihren Bestimmungen aus den bloßen Verstandesbegriffen und Denkgesetzen abzuleiten.

B) Obschon die immer-gleiche Reihe der Erscheinungen, oder die in der erscheinenden Natur sich uns darstellende immer-gleiche Folge von Ursache, Wirkungen, Veränderungen u. s. f. gar wohl dadurch erklärt werden kann, daß wir die Natur nach keinen andern, als unsern gegenwärtigen Denkgesetzen anschaun können; und daß wir die Natur deswegen sich selbst immer-gleich finden, weil unsre Ansichtsart derselben immer sich selbst gleich ist: so scheint doch die unendliche Menge besonderer Thatsachen, die unsern Denkgesetzen, besonders den Verstandesbegriffen, und unter diesen vorzüglich dem all umfassenden Gesetz der Ursache und Wirkung zur Bestättigung dienen, und seit

Menschen wären, gedient haben, einen Grund der Wahrscheinlichkeit mehr abzugeben, für eine in der Natur der Dinge an sich und unabhängig von unsern Denkgesetzen, gegründete Regel- und Gesetzmäßigkeit. Vor allen aber scheinen die organischen Körper auf die letztere hinzudeuten: wenn wir gleich auch in diesen nur das Schema, nicht das Bild der Harmonie und des Zusammenhanges erkennen, die darin wirklich statt finden mag.

C.) Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit welcher wir die synthetischen Urtheile a priori in der Naturwissenschaft: (z. B. „jedes Ding hat eine Ursache: in allen Dingen ist etwas Beharrliches" u. s. w.) aussagen, scheint, (obgleich diese Sätze eben so wohl zu den nothwendigen Bedingungen des Denkens gehören, als die von Zeit und Raum, den Formen der Anschauung,) dennoch nicht ganz dieselbe zu seyn, scheint wenigstens nicht den Grad der Evidenz zu haben, als diejenige Allgemeinheit und Nothwendigkeit, womit die synthetischen Urtheile der Mathematik ausgesagt werden: indem wir es uns z. B. gar wohl als möglich denken können, daß irgend ein Ding ohne Ursache da wäre; wie denn auch die Zustimmung der Erscheinungen zu unsern Denkgesetzen, in sofern diese Erscheinungen empirische Bestimmungen enthalten, von Kant selbst, als ableitbar aus einer ganz Quelle, als aus unserm Denkvermögen, anerkannt wird.

Dagegen können wir es uns nie als möglich denken, daß z. B. irgend ein rechtwinklichter Triangel jemahls mehr oder weniger enthalte, als die Hälfte des Quadrats, welches mit ihm einerley Höhe und Grundlinie hat.

Kurz, alle Subsumzionen der besondern Gesetze und Bestimmungen der Gegenstände der Mathematik, (wir reden hier bloß von der reinen, nicht von der angewandten) fließen unmittelbar aus den allgemeinsten Begriffen und Lehrsätzen dieser Wissenschaft ab, und bloß die bestimmtere Anwendung und Vergleichung derselben auf und unter einander führt den Mathematiker zu seinen großen Entdeckungen. Die besondern Erfahrungsgesetze aber in der Naturwissenschaft, können, wie wir auch wiederholentlich bisher erinnert haben, aus den allgemeinen Begriffen und Lehrsätzen von Ursache und Wirkung, von Substanz u. d. gl. keinesweges vollständig und nach allen ihren Bestimmungen abgeleitet werden: mögen wir diese Verstandesbegriffe und die auf ihnen beruhenden synthetische Urtheile auch noch so oft und vielseitig zergliedern, auf einander anwenden und zusammenhalten.

Daher scheint auch

D) **Die unendliche Fruchtbarkeit der sinnlichen Anschauungen** Raum und Zeit, **für die Erweiterung unserer formellen Naturerkenntniß** (denn Mathematik ist doch immer nur eine formelle, wenn gleich durch ihre Anwendung auf die Gegenstände der Natur sehr reelle Wissenschaft) in Vergleichung **mit der nacktesten Unfruchtbarkeit der Verstandesbegriffe** für die Erweiterung und Bereicherung unserer reellen Naturerkenntniß, darauf hinzudeuten, daß es mit den Formen der sinnlichen Anschauungen in unserer Erkenntniß ursprünglich eine ganz andere Bewandniß habe, als mit den Verstandesbegriffen; daß jene — **einzig durch die Bestimmungen unseres anschauenden Ich** gegeben, diese aber — mehr oder weniger — **durch die Dinge selbst uns gegeben**, oder

wenigstens mitbestimmt werden: eine Bewandniß mit unserer Erkenntnißart, die wir auch schon S. 197. als sehr wahrscheinlich gemuthmaßet *).

(Denn daß wir unter den einzigen Begriff der Kraft, der Ursache u. s. f. so viele tausend Kräfte in der Natur subsumiren können, wird man doch wohl nicht als einen Beweiß der Fruchtbarkeit der Verstandesbegriffe für die Erweiterung unserer Erkenntniß, im Parallel gegen die mathematischen Entdeckungen, aufstellen wollen?)

Nach allem diesem würden wir dann wagen können, den wahrscheinlichen Schluß zu ziehen, daß zwischen den Dingen an sich und zwischen unsern Denkgesetzen, besonders aber zwischen jenen und den Verstandesbegriffen, eine gegenseitige reelle Beziehung statt finde: eine Beziehung, durch welche die Denkkraft, als

---

*) Herr Kant hat in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe sehr richtig gezeigt, daß die Verstandesbegriffe ohne den Mitbegriff der Zeit überall nicht statt haben können. Hieraus scheint nun zu folgen, daß, wenn ich, wie ich glaube, die Realität des Raumes und der Zeit außer unserm denkenden Subjekt bewiesen habe, ich auch die Realität der Verstandesbegriffe außer dem denkenden Subjekt, nothwendig [illegible] müsse. Aber man merke wohl: erstens: die absolute Unmöglichkeit der Realität des Raumes und der Zeit habe ich geleugnet, und [illegible] erklärt; [illegible] nach meinem eignen Geständniß, nicht erlaubt, die Möglichkeit dieser Realität [illegible] anzunehmen.

Zweitens: Der Transcendentalist ist nicht im Stande, zu beweisen, daß Ursachen, Wirkungen, Substanzen, nicht auch ohne unsre Vorstellung in der Natur seyn können. [illegible] mit unsern Begriffen von Ursache, Wirkung, Substanzen, Accidenzen, u. s. f. eine [illegible] haben, [illegible] für uns nur durch die Form der Zeit möglich seyn. Und ohne, daß Kant nicht im Stande ist, die absolute Unmöglichkeit der Ursachen, Wirkungen u. s. f. als Bestimmungen der Dinge, zu demonstriren, ist hier meine Deduction hinreichend.

die, (uns bekannte) einzige Kraft in der Natur, die ihre eigenen Gesetze erkennen und schätzen kann, (nemlich wir selbst, vermittelst unseres vernünftigen Bewußtseyns) nachdem sie die ganze Natur gleichsam geordnet und gestellet hat, (d. h. der Natur, nach dem Transcendental-Idealismus, Gesetze gegeben) sich selbst in ihre eigene Reihe stellt und ordnet, sich ihrer eigenen Gesetzgebung unterwirft, und sich selbst und alle ihre Kraftäußerungen, so wie alle Dinge in der Natur, nicht bloß als bestimmend, sondern auch als bestimmt, nicht bloß als Ursache, sondern auch als Wirkung, nicht bloß als Zweck, sondern auch als Mittel betrachtet.

Ψυχη λογικη αυτη εαυτην γινωσκει· αυτη ουν εστι η ζητουσα, αυτη η ζητουμενη, αυτη η ευρισκουσα, αυτη η ευρισκομενη, η γινωσκουσα και η γινωσκομενη. — Philopon. in Introd. in Comment. Aristot.

„Der menschliche Geist erkennt in der ganzen Natur „einzig sich selbst: eben dasselbe Wesen sucht, und wird ge„sucht (von sich selbst) findet und wird gefunden, erkennt und „wird erkannt."

Durch jene, so eben von uns erklärte reelle Einfügung der Vernunft in die große Reihe der Dinge, in das Ganze der Natur, — durch die Wechselwirkung der Dinge auf die Denkkraft, und der Denkkraft auf die Dinge — scheint die Selbsterkenntniß der Vernunft, (zu welcher uns Kant durch die tiefsinnige Analytik des Denkvermögens übrigens so glücklich hinleitet) allein vollendet zu seyn; und könnte als der Schlußstein eines Systems angesehen werden, dessen letzter Zweck es ist, die Gesetze der höchsten Natureinheit, oder, welches hier einerley ist, der höchsten Einheit menschlicher Erkenntniß, zu bestimmen und zu begründen; und

die Vernunft, durch die Erklärung ihrer eigenen Gesetze, Gehalt, Umfang und Grenze jener ihrer Selbsterkenntniß zu lehren; wenn wir gleich dem ganzen Gange unserer Untersuchung gemäß gestehen müssen, daß diese letzte Einfügung der Vernunft in ihre eigene Gesetzgebung nur als wahrscheinlich, nicht als apodiktisch, dargethan werden kann, und daher auch in eine Kritik der reinen Vernunft schlechterdings nicht aufgenommen werden konnte.

§. 2. **Der Stifter des Formal-systems scheint, in dem metaphysischen, so wie in dem moralischen Theil desselben die objektive Realität der Denkformen anerkennen zu müssen.**

A) In dem **metaphysischen Theil.**

Es heißt S. 657. u. s. f. der Kritik der reinen Vernunft. „Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld

1) durch ein Prinzip der Gleichartigkeit des Mannichfaltigen unter höhern Gattungen.
2) Durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niedern Arten; und, um die systematische Einheit zu vollenden fügt sie
3) noch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch Stufen-artiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die **Prinzipien der Homogenität**, der **Spezifikation** und der **Kontinuität** nennen."

Die genannten Prinzipien machen, wie bekannt, die obersten aller unserer physischen und naturhistorischen Erkenntniß aus, und Kant analysirt, in der angeführten Stelle, diese Grundsätze im Verhältniß zu unserm Denkvermögen mit einem Tiefsinn, der, nach dem, was von andern schon so weitläuftig darüber gesagt worden, dem Leser lauter neue Seiten dieser Begriffe vor die Augen stellt. Dann aber sieht er sich genöthigt, S. 663. also fortzufahren: „Was bei diesen Prinzipien höchst merkwürdig ist, ist dieses: daß sie transcendental zu seyn scheinen, (was doch nach dem Formal-system kein Begriff und kein Grundsatz unserer Erkenntniß seyn muß:) und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, dem der letztere nur gleichsam asymptotisch, d. i. bloß annähernd, folgen kann, ohne sie jemahls zu erreichen, daß sie gleichwohl, als synthetische Sätze a priori, objektive, aber unbestimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen; auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundsätze, mit gutem Glück gebraucht werden, ohne daß man doch eine transcendentale Deduktion derselben zu Stande bringen kann." Also die obersten und höchsten Grundsätze aller Anordnung und Klassifikazion der Dinge, zum Behuf unserer Erkenntniß, — das heißt also, die, nächst den reinen Verstandesbegriffen und Grundsätzen, obersten Begriffe und Grundsätze unserer Erkenntniß — scheinen, nach Kant's eigenem Geständniß, transcendental, oder, wie er von eben diesen Grundsätzen der letztern Gattung S. 127 der Prolegomene sich ausdrückt, scheinen konstitutiv, nicht bloß regulativ zu seyn!

Er selbst drückt sich statt der Erklärung dieses für das kritische System einzigen Phänomens in den der Prolegomenen also aus: „Ob diese Uebereinstimmung darauf beruhe, daß, so wie die Natur der Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letztern auf den Verstand angetroffen wird, so, diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs, zum Behuf einer gesammten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne — mag von denen, welche der Vernunft, auch außer ihrem Gebrauch in der Metaphysik sogar in den Prinzipien eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, erwogen werden."

Wir gehen weiter fort

B) Zur Erörterung des Verhältnisses des Kritischen Transcendental-Idealismus zum moralischen Theil des Kantischen Systems.

Nach den Grundsätzen der Kantischen Moral, (wir sehen uns genöthigt, künftig zu erklärende Begriffe und Sätze der Formal-Schule hier zu antizipiren) ist der Mensch (so heißt's S. 97. der Kritik der praktischen Vernunft) als ein Wesen, welches freyen Willen hat, causa noumenon: und er handelt gleichsam aus der Welt der Intelligenzen in die Sinnenwelt hinüber: in dieser Sinnen-welt, wo alles nach nothwendigen Gesetzen der Ursache und Wirkung zusammenhängt, soll er, erhaben über dieses Gesetz, mit transcendentaler Freiheit, das heißt, mit einer, von dieser nothwendigen Reihe bestimmter Ursachen und Wirkungen, unabhängigen Spontaneität, handeln."

Das moralische Gesetz, heißt es S. 83. eben dieser Kritik der praktischen Vernunft, beweiset seine Realität dadurch auch für die Kritik der spekulativen Vernunft genugthuend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität, deren Möglichkeit — jener unbegreiflich, und dennoch, sie anzunehmen genöthigt war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer dem Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so — der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwänglich wurde, zum ersten Mal *objektive*, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag, und ihren *transcendenten* Gebrauch in einen *immanenten* (im *Felde der Erfahrung* — durch *Ideen selbst wirkende Ursachen zu seyn*) verwandelt."

Also — wir reden hier mit Kant's eigenen Ausdrücken — causa noumenon *wirkt aus der Intelligenzenwelt in die Sinnenwelt, nach Gesetzen, die für diese Sinnenwelt selbst Gesetze sind oder werden.* Denn die moralischen Gesetze sind doch Gesetze für die Sinnenwelt, das heißt, anwend- und ausübbar in derselben. Sind sie es nicht, die — Wahrheit, Pflicht und Recht von der einen, Glückseligkeit, Frieden und Würde der vernünftigen Erdewesen, die wir Menschen nennen, von der andern Seite, möglich machen? Nach diesen Gesetzen nun soll causa noumenon aus der Intelligenzenwelt in die Sinnenwelt herüber wirken oder handeln. Darf ich wohl noch hinzusetzen, daß, nach eben diesem System, in der Noumenenwelt also wohl — wenigstens — ähnliche Gesetze gelten müssen, als in der Sinnenwelt: indem die in *jener* gegebenen

und gleichsam von dorther, mit einer aus der Noumenenwelt entlehnten Kraft (freier Wille), auszuübenden Gesetze die obersten Handlungsgesetze vernünftiger Wesen in dieser Sinnenwelt ausmachen? *)

Uebrigens will ich hier nur noch anmerken, daß schon Bako von Verulam im IX. Buche seines vortrefflichen Werkes de augmentis scientiarum in den moralischen Gesetzen den Charakter des Uebersinnlichen, des mehr als Menschlichen, des Göttlichen, anerkannt hat.

Der große Britte geht so weit, daß er schließt: „So wie wir moralische Gesetze als wahr und für uns geachtet, anerkennen, und unsre Verpflichtung zu Befolgung derselben ohne Widerrede zugestehen müssen, ungeachtet diese Gesetze — unserer sinnlichen Natur und deren Begierden und Leidenschaften den unleugbarsten Eintrag und Abbruch thun: eben so behaupten auch die Theologen mit Recht, daß Gott uns in der Bibel Geheimnisse zu glauben befiehlt, die mit den Grundwahrheiten unsrer Vernunft im offenbaren Wider-

---

*) Der Kantianer wird hier einwenden, daß, vermöge des [illegible] der moralischen [illegible] in einer Welt der [illegible], die Gesetze, nach welchen sie aus der Welt der Noumenen in diese, wo die der Phänomenen, [illegible], auch für diese letzte, [illegible] berechnet seyn müßten: daher jene Gesetze, auch nach ihrer Beziehung zu der Sinnenwelt, den [illegible] Charakter des [illegible], des übersinnlichen [illegible] tragen, indem [illegible] (nach dem Gesetz der Noumenenwelt die nothwendige Folge der Würde zur Glückseligkeit) in jener Phänomenen [illegible] mit der Würde zur Glückseligkeit, [illegible] nur zufälliger [illegible] ist. [illegible] das Kantische [illegible] [illegible] Wahrscheinlichkeit, [illegible] wird [illegible] [illegible] Noumenen-Welt, [illegible] nach deren eigenen Grundsätzen, Analogie mit der Sinnen-Welt.

sprüche stehen." Dieses Argument für eine geoffenbarte Religion hat mir immer höchst neu und original, und, nach der gewöhnlichen Philosophie diesseits des Kriticismus, unwiderlegbar geschienen: ob es gleich nach den Grundsätzen dieses nicht unwiderlegbar ist. Dem ungeachtet habe ich es von keinem Gottesgelehrten jemals brauchen gesehen. Uns war's indessen hier nur um die erste Hälfte des Satzes zu thun.

Endlich fragen wir

§. 3. **Wozu ist eine solche Kraft, als Verstand oder Vernunft, in der Reihe der Dinge da?** Und welche Zwecke beabsichtete die Natur oder die Gottheit (wie wir uns von diesen Dingen **bis auf die Epoche der kritischen Philosophie** auszudrücken pflegten) bei der Einfügung einer solchen Kraft in die allgemeine Ordnung der Wesen?

Wenn wir nämlich, selbst nach dem Kantischen Idealismus — ohne Voraussetzung also einer Zustimmung unsrer Denkformen und Verstandesgesetze zu den Erscheinungen der Natur, — fast alles in dem uns erkennbaren Theil der Schöpfung nach den Gesetzen einer allerhöchsten Weisheit eingerichtet und angeordnet finden: so mögen wir billig fragen: Wozu könnte wohl, nach den Zwecken einer allerhöchsten Weisheit, ein Verstand da seyn?

Nach den Grundsätzen der gewöhnlichen Philosophie — war der Verstand ein Auge des Geistes, welches ihm der Schöpfer verliehen, um die von ihm selbst darin angebrachte Kunst, Ordnung, Zusammenhang und Verkettung der Dinge wahrzunehmen, zu bewundern, und ihn selbst, den Schöpfer,

von fern darin zu ahnden. Denn so glaubten die größten unter den Philosophen seit mehr als zweitausend Jahren, das Daseyn und die Bestimmung einer in ihrer Art so einzigen, in ihren Aeußerungen so erhabenen, alles uns Erkennbare weit überragenden Kraft, die wir Denkkraft oder Vernunft nennen, am richtigsten zu erklären. Nicht, als wenn sie nun unsre Sinne für die einzigen Richter des Wahren und jede Wahrnehmung derselben für eine, den Dingen selbst inhärirende, Eigenthümlichkeit gehalten hätten! Aber die mit unserm Verstande erkannte Wahrheit glaubten sie doch wenigstens **einigermaßen zustimmend** zu der Wahrheit der Dinge; den (nach ihrem System) der Natur abgelernten Gesetzen glaubten sie wenigstens **irgend etwas Analoges** in der Natur der Dinge selbst zum Grunde gelegt.

Nun sagt zwar auch Kant in den Prolegomenen S. 125 „daß uns die Denkformen verliehen worden, um vermittelst ihrer — Erfahrung zusammenzubuchstabiren." Und da Erfahrung hier nichts geringeres befaßt, als alle Künste, Wissenschaften, Erfindungen und Entdeckungen der menschlichen Vernunft: so kann allerdings schon dies als ein der allerhöchsten Schöpferweisheit sehr würdiger Zweck angesehen werden.

Gesetzt nun aber, daß auch die sorgfältigst-zusammenbuchstabirte Erfahrung, in Rücksicht der Wahrheit der Natur, d. i. in Rücksicht der wahren Erkenntniß der Dinge — doch nichts mehr und nichts weniger, als — baarer Unsinn ist, und nicht einmahl als eine noch so entfernte, noch so dunkle Allegorie auf dieselbe, — angesehen werden könnte: welches offenbar der Fall seyn müßte, wenn zwischen unsern Denkgesetzen und den Dingen an sich schlechterdings keine Zustimmung möglich wäre, (ein Satz, den Kant nie behaup-

tet hat, und der auch aus seinem Transcendental-Idealismus, der über Dinge an sich durchaus nichts entscheidet, nie gefolgert werden kann), so ergiebt sichs von selbst, daß die Zustimmung der Dinge zu unsern Denkgesetzen, die offenbar ein engeres Band zwischen den Dingen an sich und unserer Denkkraft, als die bloße Vorstellbarkeit nach den Denkgesetzen knüpfet, den Zwecken einer allerhöchsten Weisheit noch angemeßener ist *), als die gänzliche Idealität der Denkkraft.

Wir befassen das bisher gesagte zusammen: und stellen unser hypothetisches System im Ganzen auf.

* * *

Die menschliche Denkkraft hat vermöge ihrer ursprünglichen Natur gewisse Formen der Anschauung und des Denkens, welche Kant aus der ungeheuren Masse des Materiellen unserer Erkenntniß höchst glücklich ausgesondert, richtig erklärt und vollzählich aufgestellet hat. Diese Formen selbst aber sind nicht nur, wie Kant will, allererst darstellbar in der Erfahrung; sondern diese Erfahrung, das heißt also, die Einwirkung der Außendinge auf die Denkkraft, ist eine wesentliche Mitbedingung der Existenz jener Formen, und diese würden, ohne Einwir

*) Bei bloßer Wahrscheinlichkeit (um die es uns bei dem System des Verhältniß-Realismus allein zu thun ist) kann der Philosoph gar wohl auf die Zwecke einer allerhöchsten Weisheit Rücksicht nehmen. Und was ist denn allerhöchste Weisheit anders, als Vernunft, entfesselt von den Schranken des Raums und der Zeit.

kung der Dinge (so wie diese uns nun erscheinen) selbst in ihrer reinsten Absonderung von aller materiellen Beimischung betrachtet, nie seyn, was sie sind. So wie die Dinge uns ohne Denkformen nicht erscheinen würden, wie sie uns nun erscheinen; so würden auch die Formen selbst, ohne Einwirkung der Dinge, für uns nicht seyn, was sie sind.

Jene haarscharfen Absonderungen des Formellen und des Materiellen, des Subjektiven und des Objektiven in unserer Erkenntniß, so wie sie da die Formal philosophie lehrt, sind nothwendig und wichtig für die logische Analytik unserer Begriffe, deren alle Elemente bis zu ihren feinsten Urstoffen auf diese Art allein gleichsam zertheilt und aufgelöset werden können; sind unerlaßlich für die apodiktische Begründung und Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntniß. Wir können die ersten Gründe der Einheit, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniß nur auf diese Art darstellen und uns selbst vor's Auge bringen, daß wir jene Formen so betrachten, wie sie Kant betrachtet hat, als rein subjektiv. Denn, logisch angesehen, sind sie allerdings die letzten Affektionen unsers intellektuellen Selbst, und diejenigen aller unsrer Anschauungen und Begriffe, in welchen (wir reden hier nach unserm Wahrscheinlichkeits-System) das Materielle der Einwirkung der Außendinge durch das Formelle der Denkkraft, am meisten und unverkennbarsten modifizirt wird; das heißt mit andern Worten: Raum und Zeit und insbesondere die reinen Verstandesbegriffe (denn von diesen reden wir hier vorzüglich) enthalten unter allen unsern Anschauungen

gen und Begriffen das meiste Formelle, das mindeste Materielle, sind am meisten durch das eigenthümliche Wesen unserer Denkkraft, am wenigsten durch die Außendinge bestimmt, am meisten subjektiv, am wenigsten objektiv: — und eben deswegen auch unter allen unsern Vorstellungen am meisten ideel.

Denn was und wie viel in unserer Erkenntniß unmittelbare Beziehung auf die Dinge an sich ist, wissen und können wir nie wissen; auch gestehen wir's durch die angenommenen Grundsätze des Verhältniß-realismus gerade zu, daß wir dies nicht wissen, und auch nie wissen können. Allein daß (τὸ ὅτι, wie es in der Aristotelischen Philosophie hieß) daß etwas, unsern Anschauungen und Denkformen Analoges, und ihnen Zusagendes in den Dingen ist — dies nur nehmen wir, nach unserm System, als höchst wahrscheinlich an, und unterscheiden uns dadurch von dem Dogmatismus, der Raum, Zeit, Ursache, Wirkung, Substanz — schlechthin auf die Dinge selbst anwendet, und in denselben durchaus nichts durch die Natur unserer Denkkraft bestimmtes anerkennt. Durch unser System verliert auch die Bestimmtheit der menschlichen Erkenntniß im Geringsten nicht. Denn die Kantischen reinen Anschauungen, Denkformen und synthetischen Sätze a priori bleiben offenbar, (logisch betrachtet) durchaus apodiktisch demonstrabel in ihren Gründen, so wie in ihren Folgen.

Wir bezeichnen aber dies System deswegen mit dem Namen des Realismus, weil wir es dem kritischen Idealismus zur Seiten aufstellen, der über das Gemeinschaftliche oder Nicht-gemeinschaftliche zwischen den Denk-

formen und den Dingen an sich schlechthin nichts aussagt; unterdeß wir in den Dingen selbst einen Mitgrund der Formen, also Etwas, den reinen Anschauungen, wenigstens den reinen Verstandesbegriffen an den Dingen selbst Entsprechendes, Analoges, Beziehungsmäßiges annehmen: und eben deßhalb nennen wir's den Verhältniß-Realismus: indem wir die reinen Verstandesbegriffe keinesweges für materielle Realitäten an den Dingen, sondern nur für Formen unsers Verstandes erklären, denen aber eine gewisse Analogie (unbestimmbares Verhältniß) in der Natur der Dinge zum Grunde liegen mag. Durch dieses, ihnen Analoge in der Natur der Dinge, werden jene in der ursprünglichen Natur der Denkkraft gegründete Formen, nothwendig mit bestimmt, und würden ohne dasselbe, weder überhaupt, noch mit ihren gegenwärtigen Bestimmungen, existiren. Und eben so würde das, den Dingen selbst Inhärirende, Analoge der Denkformen, welches wir, wegen der Einmischung des Ursprünglichen unserer Denkkraft, aus dem subjektiven unserer Erkenntniß nie abzusondern und nie zu bestimmen vermögen, für alle andere, — von den unsrigen noch so verschiedenen — Denkkräfte und geistige Kraftäusserungen anderer Wesen, wirklich seyn, und nur, vermöge der diesen anderartigen Denkkräften und geistigen Kraftäusserungen eigenthümlichen, ursprünglichen Natur, — auch andere und neue Denkformen erzeugen: so wie etwa ein anders geschliffenes Glas die nemlichen Gegenstände, an sich ganz unverändert, doch dem Auge des Schauers ganz anders darstellt. Und so würden alle noch so verschiedene Arten von Sinnlichkeit und Vernunft aller Denkkräfte überhaupt, welche die Unermeßlichkeit der Schöpfung erfüllen mögen, den

betrachtenden Wesen immer zwar eine andere, aber so wie unter einander ähnliche, also auch mit den Dingen selbst analoge, Ordnung und Zusammenhang der Dinge darstellen. Das Urwesen selbst würde, durch seine Erkenntniß der Dinge nach ihrer Wirklichkeit, (wofern ihm überhaupt Erkenntniß eigenthümlich wäre) allein nur das volle Wirkliche, und den Dingen selbst, von aller Form irgend einer bestimmten Ansicht abstrahirt, Inhärirende, erkennen.

* * *

Die Ideen erklären wir uns, nach dem System des Verhältniß-Realismus, auf folgende Weise:

Sie bezeichnen nichts anders, als das Streben unserer Denkkraft, sich selbst und ihre eigene Gesetzgebung (nach dem Transcendental-Idealismus) zu vervollständigen, das heißt, den formellen Bestandtheil ihrer Denkgesetze durch den, in den Dingen selbst ihren analogen, materiellen zu completiren. Denn das, was in den Dingen selbst, materiell, den formellen Denkgesetzen entsprechen und zum Grunde liegen mag, ist uns bei der gegenwärtigen Form unserer Denkkraft schlechterdings unerreichbar. Und eben darin liegt es, daß durch den bedingten Transcendental-Idealismus, den das System des Verhältniß-Realismus als demonstrabel anerkennt und voraussetzt, die Grenzen menschlicher Erkenntniß für immer, und apodiktisch, bestimmt sind. Aber eben durch die in das Feld des Uebersinnlichen hinausstrebenden Ideen, vermittelst welcher die denkende Natur das materielle Komplement zu der Form der Denkkraft sucht, wird sie an diese Unerreichbarkeit erinnert, und auf diese Art auf etwas, alle

Vernunft und Natur (so wie wir sie jetzt erkennen) übertreffendes, überschwängliches, auf Etwas

beyond the visible diurnal Sphear,

Milton.

hingewiesen, oder vielmehr hingewinket.

Eben von den Ideen, nach dieser Erklärung dargestellt, ist es so erhaben-wahr, was Nekker in seinem Werk „sur l'importance des opinions religieuses" sagt. Ce que nous appercevons confusement, est plus precieux, que tout ce, dont nous avons connoissance avec certitude." Das, was wir nur **dunkel**, und gleichsam **ahnend**, erkennen (er redet von den Wahrheiten der natürlichen Religion, Daseyn Gottes, Unsterblichkeit u. s. f.) übertrift an Werth und Erhabenheit alles das, was wir mit **Gewißheit** erkennen.

Den **Beweiß für das Daseyn Gottes** führt der Verhältniß-Realismus also: Zwischen Vorstellen in uns, und Seyn außer uns, zwischen subjektivem und objektivem Erkenntniß, formellen und materiellen derselben, ist höchst wahrscheinlich, ein unzertrennliches Band und Wechsel-bestimmung. Wir wissen schlechterdings nicht, und können es, durch die Einschränkung unserer Vernunft, nie wissen, **was** und **wie viel** beide gemeinschaftliches oder auch verschiedenes haben. Aber es ist uns höchst wahrscheinlich, **daß** etwas, den Denkgesetzen **analoges**, in den Dingen selbst statt findet. Wenn daher alles Bedingte unserer Vernunft uns keine Befriedigung gewähret, und wir, durch eben diese Vernunft, zum Unbedingten (dem Gegenstande der Ideen) hinaufgeleitet oder vielmehr hingetrieben werden: so schließen wir, **nicht mit dem Troz apodiktischer Demonstrazion**, aber wohl

mit der ruhigen Zuversicht der höchsten Wahrscheinlichkeit, und nach dem eigenthümlichsten Gesetz unserer Vernunft, daß das Unbedingte, als das letzte, all-verbindende, unserm blöden Auge hinschwindende, Glied der Kette, auch einige, und wär's eine noch so unendlich-weit entfernte Analogie mit dem Theil derselben haben würde, den der eingeschränkte Blick unseres Geistes hienieden überschaut.

So wie die moralischen Beweißgründe für Daseyn Gottes u. s. f., bei dem unbedingten Transcendental-Idealismus gar keinen, und bei dem bedingten allein nur einige Gültigkeit haben können: (welches wir in dem Abschnitt von der Moral noch weitläuftiger darthun werden); so ist der Ueberschwung, den durch das System des Verhältniß-Realismus auch die spekulativen Gründe für das Daseyn Gottes erhalten, der moralischen Beweißart um desto günstiger. Der Verhältniß Realismus allein rechtfertiget die Wahrheit des oben angeführten Kantischen Ausspruchs: „daß wir den Glauben an das Daseyn Gottes — zwar nicht bis zur apodiktischen Gewißheit, aber wohl bis zur wahrscheinlichsten Meinung erheben können."

Eben der Verhältniß-Realismus spricht, wie Pascal von unserer Erkenntniß der Gottheit aus der Natur sagt: „Ich erkenne davon zu viel, um sie gänzlich zu leugnen; und zu wenig, um davon vollkommen gewiß zu seyn." (Je vois trop, pour nier, et trop peu, pour m' assurer.)

* * *

Alles zusammengenommen, erhellet also von selbst, daß dieses (hypothetische) System des Verhältniß-Realismus zwischen den beiden über Verhältniß menschlicher Erkenntniß zu

den Dingen an sich einzig-möglichen Systemen, zwischen dem Realismus des Dogmatikers und dem Idealismus des Kritikers, in der Mitte steht: (wie dies auch schon die bloße Benennung „Verhältniß-Realismus" andeutet) indem es den Realismus einschränkt, den Idealismus erweitert; den apodiktischen Dogmatismus des erstern zurücktreibt, und auf Wahrscheinlichkeit herabsetzt; die apodiktische Skepsis des Kriticismus aber durch eben diese Wahrscheinlichkeit näher bestimmt, und ihr wagerechtes Gleichgewicht der Spekulazion aufhebt.

Durch dieses System des Verhältniß-Realismus hätten wir also

die Zustimmung der Außendinge in der Natur zu den Denkgesetzen, (eine Zustimmung, die nach dem Idealismus schlechthin, und ohne weitere Ableitung gesetzt werden muß) erklärt und abgeleitet; und jene, als die Materie des Denkens, mit diesen, als der Form des Denkens, in Zusammenhang gebracht:

den Sinnenschein mit der Verstandes-wahrheit, den gemeinen Menschen-verstand mit der Spekulazion, ausgesöhnt; die Metaphysik mit der Moral in Einklang gestimmt; und uns also, im eigentlichsten Sinne, orientirt.

* * *

So wären wir dann also, (hör' ich mir hier entgegenrufen) durch den Kriticismus wieder zu dem Dogmatimus zurückgekehrt!

Allerdings, antworte ich. Aber lasset es nicht unbemerkt — zu welchem Dogmatismus.

Erstens also: Nicht zu dem (spinozistischen oder leibnitzischen,) apodiktischen, sondern zu einem bloß wahrscheinlichen. Jener widerspricht durch Grundsätze und Resultate dem Kriticismus, in so fern dieser bloß den bedingten Transcendental-Idealismus lehrt: der unsrige anerkennt die Richtigkeit des kritischen Systems nach seinen Gründen und Folgen.

Zweitens: Der alte Dogmatismus behauptet apodiktisch die absolute Zustimmung aller unsrer Denkgesetze zu den Dingen an sich. Der Verhältniß-Realismus behauptet aus Gründen der Wahrscheinlichkeit: daß etwas in den Dingen selbst unsern Denkgesetzen entspreche; ohne im geringsten weder apodiktisch noch wahrscheinlich bestimmen zu wollen, was und wie viel in den Dingen an sich unsern Denkgesetzen zusage.

Drittens: Der alte Dogmatismus führt uns über die Erfahrung hinaus, in das Feld des Uebersinnlichen: der Verhältniß-Realismus läßt uns, wie auch der Kriticismus erlaubt, das Feld des Uebersinnlichen ahnden, obgleich, wie aus dem bisherigen erhellet, mit mehr Wahrscheinlichkeit, als dieser, ahnden.

Viertens. Der Verhältniß-Realismus ist offenbar nichts anders, als der nach Gründen der Wahrscheinlichkeit aus dem apodiktischen Gleichgewicht zwischen Ja und Nein heraustretende, bedingte Transcendental-Idealismus oder Kriticismus, der sich nach Gründen der Wahrscheinlichkeit für das Ja erklärt.

Um allen Mißverstand zu verhüten, würde ich den so eben entwickelten Verhältniß-Realismus zum Unterschiede von dem dogmatischen Realismus, den transcendentalen Verhältniß-Realismus benahmen, weil er, wie wir gesehen,

den bedingten Transcendental-Idealismus anerkennt, und sich einzig auf diesen stützet.

Daß aber das System des Verhältniß-Realismus nicht apodiktisch erwiesen werden kann, und daher mit seiner Beweisart und ganzen Darstellungsart sich bloß innerhalb der Grenzen der Wahrscheinlichkeit halten muß, liegt darin, (man erinnere sich des in der Parallele von uns entwickelten Begriffs der Apodiktizität) daß wir es hier nicht mit den bloßen Denkgesetzen, mit ihrem Inhalt, ihrer Grenzbestimmung, (wie bei dem Kriticismus der Fall ist) sondern mit der Beziehung dieser Denkgesetze auf die Außendinge, und zwar auf die Dinge an sich zu thun haben, wo also, nach den von uns dort aufgestellten Grundsätzen, apodiktische Erweißlichkeit überall nicht möglich ist.

* * *

So haben wir dann bis dahin die beiden einzig-möglichen Systeme über menschliche Erkenntniß, das System des Realismus und des Idealismus dargestellt, erklärt und geprüft; wir haben in dem System des transc. Verhältniß-Realismus einen Mittelweg aufgefunden, auf welchem der Realismus und der Idealismus sich freundschaftlich einander begegnen, und wegen des gesammten Denkgeschäftes in allen und jeden seiner Funktionen, (z. B. in Rücksicht der Denkgesetze, und der Außendinge; des Verstandes und der Sinne; des gemeinen Menschenverstandes und der Spekulazion; u. s. f.) begegnen müssen.

Unsere Erörterungen über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Prof. Kant in der Metaphysik sind zu Ende: und wir gehen nun weiter fort zu seinen Entdeckungen in der

M o r a l.

Kant's Moralsystem.

Le genre humain avoit perdu ses titres: Montesquieux les a retrouvés et les lui a rendu,

sagt Voltaire von dem großen Verfasser des Esprit des loix.

Jemand schrieb einst eine Abhandlung über die Kantische Moral, welcher er den vorstehenden Ausspruch des Voltair', auf Kanten angewendet, als Motto vorgesetzt hatte. Enthusiastisch-lobpreisend, wie diese Abhandlung für den Entdecker des kategorischen Imperativs war, muß ich doch gestehen, daß Kant durch Aufstellung der kategorischen Grundsätze der menschlichen Pflichten-lehre, und Läuterung derselben von jeder fremd-artigen Beimischung, sich eines der bleibensten Verdienste um die Philosophie erworben. Ich gebe also zuvörderst sein System fast durchgängig mit den eigenen Worten des Verfassers: wie wohl die vielen Eintheilungen, die philosophische Terminologie, und öftern Wiederholungen, besonders in der Kritik der praktischen Vernunft -- einen gedrängten Abriß sehr erschweren.

„Wir sind uns reiner praktischer Gesetze bewußt, eben „so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, „indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Ver„nunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen „Bedingungen, zu welcher uns jene hinweiset, Acht haben."

„Der Grundsatz oder, hier besser genannt, das Grund„gesetz der reinen praktischen Vernunft heißt: Handle so, „daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prin„zip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

„Das Bewußtseyn dieses Grundgesetzes ist das einzige „Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ur„sprünglich-gesetzgebend (sic volo, sic iubeo) an„kündiget. Es liegt als Faktum in jedem schlichten Men„schen-urtheil über Moralisch-gutes und Böses. Denn im„mer wird man in diesen Urtheilen finden, daß, was auch „immerhin Neigung dazwischen sprechen mag, die Vernunft „dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die „vorliegende moralische oder unmoralische Handlung an den „reinen, d. h. an den von Begierde und Leidenschaft unab„hängigen Willen halte, oder welches einerley ist, an sich „selbst, indem sie sich a priori praktisch oder gesetzgebend „betrachtet. Eben wegen dieses unbedingten, von aller Be„gierde und Leidenschaft, und überhaupt von allem, was em„pirisch auf den Willen einfließen kann, unabhängigen Ge„bots, womit die praktische Vernunft jenes ihr Grundgesetz, „und mit diesem zugleich alle (durch dasselbe allein zu Stande „zu bringenden) Pflichtgebote auflegt, ist folgender Satz ein „Axiom der Moral:

„Die Autonomie des Willens d. h. die Reinheit und „Lauterkeit desselben von aller Begierde und Leidenschaft, und

„unbedingter Gehorsam gegen das unbedingte Pflichtgebot „seiner selbst, oder welches einerley ist, der reinen Vernunft, „ist das alleinige Princip aller moralischen Handlungen und „der ihnen gemäßen Pflichten."

„Die große Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft war „diese:

„Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?"

„Die große Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft „ist diese:

„Wie sind synthetisch-praktische Sätze a priori — oder „unbedingte Pflichtgebote möglich?"

Dies letztere Problem löset der Verfasser also auf:

„In dem Begriff eines Willens ist der Begriff der Kau„salität schon enthalten; mithin in dem eines reinen Wil„lens, der Begriff einer Kaussalität mit Freiheit d. i. einer „solchen Kaussalität, die, da sie einem unbedingten und von „aller Erfahrung unabhängigen Pflichtgebot gemäß, unbe„dingte, und durch keine Erfahrungs- oder Natur- und Sin„nengesetze bestimmte Handlungen hervorbringen soll, auch „von keiner Erfahrung, und keinem Natur- oder Sinnenge„setz abhängen kann. Und so wird dann durch das morali„sche Gesetz, als ein Gesetz der Kaussalität durch Freiheit, „die Idee der Freiheit, über deren Wirklichkeit oder Un„wirklichkeit, nach den Antinomien der spekulativen Vernunft, „diese spekulative Vernunft selbst (so wie über alle dort auf„gestellte Ideen) schlechterdings nicht entscheiden konnte, die „Idee der Freiheit, sagen wir, und mit ihr die „Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, reali„sirt; — ohne reinen, von allen Triebfedern der Sinnlich„keit unabhängigen Willen, d. h. ohne Freiheit, ist kein kate-

„gorisches (unbedingtes) Pflichtgeber möglich: so wie das „Bewußtseyn eines solchen kategorischen Pflichtgebers, als „das einzige Faktum der reinen Vernunft, Freiheit nothwen„dig voraussetzt. Und so ist dann diese Art von Kreditiv des „moralischen Gesetzes, nach welchem es selbst als ein Prinzip „der Deduktion der Freiheit, als einer Kaussalität der reinen „Vernunft, aufgestellt wird, (da einmahl die spekulative Ver„nunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen „genöthigt war), zur Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, „statt aller Rechtfertigung a priori, hinlänglich.

„Hiedurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in „Ansehung ihrer Einsicht nichts zu: indem auch so das „Wie? und das Wesen der Freiheit durchaus unerklärbar „ist und bleibt; aber wohl gewinnt sie in Ansehung der „Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, „welchem hier objektive, obgleich nur praktische, dennoch un„bezweifelte Realität verschafft wird.

„Da das Moral-gesetz a priori, als der, von aller Er„fahrung und allem Sinnen-trieb unabhängige Bestimmungs„grund der moralischen Handlung; mithin diese, als durch „reine praktische Vernunft bestimmt, betrachtet werden kann: „so ist auch das Urtheil, ob etwas ein Gegenstand der reinen „praktischen Vernunft sey oder nicht, von aller Vergleichung „mit unserm physischen Vermögen, z. B. Bedürfnissen, Nei„gungen, Leidenschaften, Annehmlichkeit, Nützlichkeit u. s. f. „unabhängig."

„Hieraus ergiebt sich folgendes Axiom. Der Begriff des „Moralisch- (oder, welches einerley ist, des Unbedingt-, Ka„tegorisch-, Absolut-, an sich) Guten und Bösen muß nicht

„*vor* dem moralischen Gesetz, sondern nur *nach demselben* und *durch* dasselbe bestimmet werden.

„Da das Wesentliche und Einzige aller Bestimmungen des Willens durch das sittliche Gesetz darin besteht, daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller Triebe und Neigungen, so fern sie jenem Gesetz zuwider seyn könnten, bloß durch dies Gesetz bestimmt werde; so können und müssen wir allerdings nicht fragen, wie dies Gesetz für sich und unmittelbar, Bestimmungsgrund seyn könne (denn dies ist ein für die menschliche Vernunft unauflößliches Problem und mit dem einerley: wie Freiheit möglich sey?) Wohl aber werden wir fragen und erörtern können, was das *moralische* Gesetz, als *Triebfeder* betrachtet (denn da es Handlung bewirkt, oder bewirken soll, so ist es zugleich Triebfeder) auf das *Gemüth wirkt*?

„Das moralische Gesetz thut allen unsern selbstischen Neigungen Eintrag, namentlich der Vergnügungs- oder überhaupt Eigensucht (welche durch dasselbe auf die Bedingung der Einstimmung mit ihm, dem moralischen Gesetz, eingeschränkt wird) und dem Eigendünkel (dessen alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetz vorhergeht, oder ohne diese ist, sie durchaus niederschlägt). Diese Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gemüth ist dem Gefühl des Schmerzes ähnlich. Da aber dies Gesetz doch etwas Positives an sich ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität d. i. der Freiheit, so ist es, im Gegensatz mit dem subjektiven Widerspiel, den Neigungen, über welche alle es sich durch seinen kategorischen Imperativ (also

„als unbedingt-gebietend) erhaben ankündiget, ein Gegen-
„stand der Achtung, und zugleich der höchsten Achtung. Dem-
„nach ist *Achtung für das moralische Gesetz ein Ge-*
„*fühl, welches durch einen intellektuellen Grund*
„*gewirkt wird*; und dieses Gefühl ist das einzige, wel-
„ches wir (was sonst nie der Fall ist und nie seyn kann)
„völlig a priori erkennen, und dessen *Nothwendigkeit*
„wir einsehen können. Und so ist denn die Achtung für's
„Gesetz *nicht Triebfeder zur Sittlichkeit*, sondern
„sie ist *die Sittlichkeit selbst*, subjektiv als Triebfeder
„betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß
„sie der Selbstliebe, im Gegensatz mit ihr, alle Ansprüche
„abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen
„verschafft. Die Handlung, die mit Ausschließung aller Be-
„stimmungsgründe aus Neigung nach der Vorschrift des mo-
„ralischen Gesetzes, objektiv-praktisch ist, heißt *Pflicht*; ein
„Begriff also, der, um dieser Ausschließung aller sinnlichen
„Triebfedern willen, praktische Nöthigung, d. h. Bestim-
„mung zu Handlungen, so ungern sie auch geschehen mögen,
„in sich enthält.

„Durch das moralische Gesetz also, und die der absolu-
„ten Reinheit desselben entsprechende Handlung, oder Pflicht,
„erhebt sich der Mensch über sich selbst (exsurgit supra se
„ipsum, sagt Seneka). Und so bildet sich der *Begriff der*
„*moralischen* Persönlichkeit des Menschen, welche nichts
„anders ist, als die *Freiheit und Unabhängigkeit*
„*von dem Mechanismus der ganzen Natur*, die
„doch *zu gleicher Zeit als ein Vermögen eines*
„*Wesens betrachtet wird, welches eigenthümli-*
„*chen, nämlich von seiner eigenen Vernunft ge-*

„gebenen

„gebenen praktischen Gesetzen (die Person also, als „zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit) un„terworfen ist — ein Verhältniß des Menschen zu „sich selbst, welches er ohne Zweifel nicht anders, als mit „Verehrung, und die Gesetze desselben mit der höchsten Ach„tung betrachten muß. Daher sagen wir denn: das mora„lische Gesetz ist heilig (unverletzlich): der Mensch selbst ist „leider! unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Per„son muß ihm heilig seyn. In der ganzen Schöpfung kann „alles, was man will, und worüber man etwas vermag, „bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch ist „Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des „moralischen Gesetzes, welches heilig ist; und kann, als ein „solches Subjekt, nie einer Absicht unterworfen werden, die „nicht nach einem Gesetz, welches aus dem Willen des lei„denden Subjektes selbst entspringen könnte, möglich ist."

„Auch die reine praktische Vernunft hat, wie die „spekulative, Ideen. Denn auch sie sucht, zu dem (prak„tisch) Bedingten, (welches auf Neigungen und Naturbedürf„nissen beruht) das Unbedingte, und zwar nicht als Bestim„mungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im „moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totali„tät des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, un„ter dem Namen des höchsten Gutes."

„Daß Tugend die oberste Bedingung alles dessen sey, „was uns immer wünschenswerth scheinen mag, mithin auch „aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, und, dem Range „nach, ein absolutes, und in so fern das erste und wichtigste „Gut sey, ist bisher bewiesen worden. Deswegen aber ist „sie auch nicht das ganze und vollendete Gut, als Ge-

„genstand des Begehrungsvermögens vernünftiger, endlicher
„Wesen; denn, um dies zu seyn, wird auch Glückseligkeit
„erfordert, und zwar von eben der reinen praktischen Ver-
„nunft, welche unbedingt das Sittengesetz aussprach. Denn
„der Glückseligkeit bedürftig zu seyn (als endliches Wesen),
„ihrer auch würdig zu seyn (durch ächte Pflicht-handlung)
„und dennoch derselben nicht theilhaftig werden, kann mit
„dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens, wel-
„ches zugleich alle Gewalt hätte (wenn wir uns solches auch
„nur als Ideal denken), gar nicht zusammen bestehen. Dem-
„nach bilden Tugend und Glückseligkeit, beide ver-
„eint, und zwar Glückseligkeit, ganz genau in Proporzion
„der Sittlichkeit, das höchste Gut einer möglichen Welt;—
„also das ganze, vollendete Gute: doch so, daß Tu-
„gend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist; Glück-
„seligkeit aber jederzeit das moralisch-gesetzmäßige Verhalten,
„als Bedingung voraussetzt. In dieser Unterordnung
„allein ist das höchste Gut das ganze Objekt der
„reinen praktischen Vernunft. Weil aber die Mög-
„lichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner
„Bedingung (der Glückseligkeit also mit der Tugend) gänz-
„lich zum übersinnlichen Verhältniß der Dinge gehört, und
„nach den Gesetzen der Sinnlichkeit gar nicht gegeben wer-
„den kann; obgleich die praktische Folge dieser Idee, näm-
„lich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut
„wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; so werden
„wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung des-
„sen, was in unserer Gewalt steht (in Rücksicht der Sitt-
„lichkeit also), dann in Ansehung dessen, was nicht in un-
„serer Gewalt ist, (also in Rücksicht der Glückseligkeit) dar-

„zustellen suchen. Wir bemerken also zuvörderst: die To„talität in Rücksicht der Sittlichkeit, und dies ist — die Un„sterblichkeit der Seele: dann die Totalität in Rück„sicht der Glückseligkeit, und die ist das Daseyn Gottes „u. s. f."

(Die Deduktion dieser Ideen erklären und prüfen wir im folgenden.)

* * *

Das war dann also das Kantische Moralsystem nach seinen wesentlichen Grundsätzen. Ich habe mich Kant's eigener Worte (s. die Kritik der praktischen Vernunft) fast durchgängig bedient, und mir nur das Zusammenstellen und Aneinander-reihen erlaubt. Zugleich wollte ich durch diesen wörtlichen Auszug beweisen, (woran viele zweifeln wollen) daß Kant, wo es der Gegenstand nur immer gestattet, sogar eine vorzügliche Gabe der Deutlichkeit hat. Ich werde mir Gewalt anthun müssen, daß meine Bemerkungen über die Kritik der praktischen Vernunft dieses Werk nicht bloß über die Grenzen einer Abhandlung (denn darauf muß ich schon Verzicht thun), sondern sogar über die Grenzen eines Buchs hinaus anschwellen.

Ich gebe also zuvörderst

Erläuternde Anmerkungen,

und zwar

Erstens: Ueber das Kantische Moralprinzip und seinen eigentlichen Sinn.

Schon im Anfange des Abrisses dieses Moral-systems behauptete ich, daß Kant sich durch die Aufstellung des kate-

gorischen Pflichtgebote, und durch die Läuterung desselben von aller fremdartigen Beimischung, *allein* schon ein bleibendes Verdienst um die Philosophie erworben habe. Ohne uns hier über einzelne rühmliche Ausnahmen einiger unserer Popularphilosophen zu verbreiten, deren theoretische Moralsysteme, wenn gleich nicht eine kategorische, dennoch eine strenge Tugend lehrten, muß jeder, der den Geistesgang der neuern Zeit nicht bloß in Deutschland, sondern unter allen kultivirten Nazionen Europens, und nicht bloß in Büchern, sondern auch in dem gemeinen Leben beobachtet hat, mit mir gestehen, daß in unsere theoretischen Moralsysteme, und vielmehr noch in die moralische Handlungsweise der Menschen, ein höchst verderblicher, Geist- und Herz-erschlaffender *Materialismus* sich eingeführt hatte, der die auf zahllosen Abwegen in Eitelkeit und Kleinigkeitssinn versunkene Menschheit immer tiefer und tiefer hinunter drückte. Einige der wesentlichsten Ursachen dieses Materialismus haben wir schon in der Einleitung zu diesem Werke, auf den ersten Bogen angedeutet. — Unbegrenzter Empirismus der Philosophie, Schöngeisterey, Schöne-Kunstliebhaberey, Romanenlektüre, Schauspiel, Musik, und endlich — eine durch mißverstandene Popularität eingeschlichene unverzeihliche Nachlässigkeit einiger unter den neuern Theologen, so wie nicht weniger der theoretische und praktische Eudämonismus einiger Pädagogen — sind die unverkennbarsten der vielen Ursachen, die zu jenem moralischen Materialismus zusammenwirkten.

Zu allen Zeiten herrschte in den *Handlungen* der Menschen (und wird immer herrschen) der moralische Materialismus. Wenn aber diejenigen, die, als die Fackelträger

des prometheischen Lichtes der Vernunft, bestimmt sind, Geist und Herz des Menschen in ihren ursprünglichen Anlagen und Modificationen zu beobachten; bestimmt sind, die reine Menschheit zu studiren, und die wirkliche Menschheit, so viel in ihrem Kreise liegt, dem hohen Ziel der reinen und wahren Menschen-natur immer näher zu führen, oder ihnen wenigstens dieses Ziel selbst in seiner vollen Schönheit und Glorie vor Augen zu halten: — wenn diese — dies Ziel selbst verschieben, verrücken, oder an demselben irgend schnitzeln und künsteln; wenn sie, will ich sagen, die reinen Lehren der Moral selbst trüben, verfälschen, und ihnen allerley unwürdige Bewegungsgründe des Ehrgeizes, der Eitelkeit und verwerflicher Selbstliebe beimischen, wie dies in der That seit dem Lokkischen Empirismus von dem bei weitem größten Theil der neuern Philosophen, Theologen, und ernsten, so wie schönen Schriftsteller geschah, durch deren Grundsätze sich Geist und Geschmack des höhern Publikums der Europäischen Menschheit bildete: — wie konnte, wie wollte man grade Linien erwarten, da die Lineale, womit sie gezogen wurden, selbst verfälscht waren? Wird die Menschheit einmahl so unwiderstehlich zu dem moralischen Materialismus hingerissen: dann laßt uns (so sollten sich die Weisen des Menschengeschlechts gleichsam mit einander bereden) laßt uns dahin streben, sie durch strenge, und der hohen Würde vernünftiger Naturen angemessene Lehren ernster Weisheit und heiliger Pflicht, zu intellektualisiren, und vor dem gänzlichen Herabsinken von der uns als vernünftigen Wesen angestammten Erhabenheit zu retten bewahren! Einen wichtigen Theil dieser so einzigen und glorreichen Bestimmung des leider! nur zu sehr herabgewürdigten Standes der Ge-

lehrten, oder, um uns edler und eigenthümlicher auszudrükken, der Weisen und Führer des Menschengeschlechts, hat Kant durch die Wiederherstellung des Begriffs der Heiligkeit und Würde der Menschenpflichten erfüllt. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft nahm er das fremde, und doch zugleich auch so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit auf vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig darnach, ob es Augen giebt, die seinen Glanz nicht vertragen. Die Opinion publique (würde ich mit den neuen Franken sagen) die opinion publique des menschlichen Geschlechts war verderbt worden; Kant hat sich das große und in seiner Art einzige Verdienst erworben, sie zu berichtigen (rektifiziren). Da ich mich über diese glänzende Seite des Kantischen Moralsystems hier unmöglich länger verbreiten kann, so verweise ich den Leser auf das, was Herr Reinhold, besonders in dem fünften seiner Briefe über dies System, eben so schön und gründlich, als durchaus treffend, gesagt hat. Der Entdecker des kategorischen Imperativs hat das Ganze seines Systems ohne alle Technologie und metaphysische Abstraktion, gleich groß und richtig ausgedrückt, wenn er den kalten Fluß der tiefsinnigsten Untersuchungen urplötzlich durch diese rednerische Ausströmung unterbricht S. 154. der Kritik der praktischen Vernunft.

„Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts „den Sinnen, nichts der Neigung und Leidenschaft Schmei„chelndes in dir fassest, sondern unbedingte Unterwerfung ver„langest; doch auch nichts drohest, was natürliche Abnei„gung im Gemüth erregte und schreckte, um den Willen zu „bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellest, welches von „selbst Eingang findet in jedes Menschen-herz, und doch sich

„selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer „Befolgung) erwirbt; du, vor dem alle Neigungen verstum- „men, wenn sie gleich ihm insgeheim entgegen wirken, — „welches ist der deiner würdige Ursprung? Wo finden wir „die Wurzel deiner edlen Abkunft, die alle Verwandschaft „mit Neigungen stolz verweigert, und von welcher Wurzel „abzustammen, die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wer- „thes ist, den sich Menschen allein selbst geben können!"

Diese enthusiastische Ergießung über die Erhabenheit und Heiligkeit des moralischen Gebotes, aus dem Herzen des kältesten Denkers des Jahrhunderts, müßte allein schon tiefe Ehrfurcht für den Entdecker des kategorischen Imperativs einflößen, der in einem mehr als siebzigjährigen Alter für nichts weiter als für das Heiligste im Menschen, erwärmbar zu seyn scheint. Lesen meine Herren diese Stelle mit Aufmerksamkeit! wenn Sie derselben Wort für Wort beipflichten; wenn sie in ihr, Wort für Wort, die wahre Analyse desjenigen Gefühles finden, welches wir sonst mit einem angemessenen, (obgleich in neuern Zeiten, sehr mit Unrecht, wenig-gebrauchten und genützten) Ausdruck „Gewissen" zu benennen pflegten: (als woran ich keinen Augenblick zweifeln kann); so pflichten sie dem kategorischen Imperativ in seiner uneingeschränktesten Deutung bei.

Nicht wahr? Unbedingten Gehorsam gegen des Gewissens heilige Vorschriften, Hintansetzung jeder entgegenstrebenden Begierde und Neigung, Unterdrückung jeder geliebtesten Leidenschaft: das allein ist es doch, was alle wahre Philosophen, Moralisten und Theologen, so wie der schlichteste Menschenverstand unter dem Namen „Pflicht, Gewissen,

moralisches Gesetz" befassen — das nämliche also, was Kant in der angeführten Stelle so allgemein-verständlich ausdrückt, und was er S. 1—71 der Kritik der praktischen Vernunft, mit der ihm eigenthümlichen dialektischen Feinheit entwickelt, die, wie Cäsar nach dem Lukan,

nil actum reputat, si quid
superadsit agendum.

Man kann von diesem ersten Abschnitt besagter Kritik und S. 126—191. zusammengenommen, in dem wahren Sinne mit Plato sagen:

Sehet da! die nakte Tugend!

Denn eben die ganze Abhandlung über das moralische Gefühl und seinen wesentlichen Unterschied von jedem andern Gefühl ist einer der Meisterzüge des tiefsinnigsten und feinsten aller philosophischen Analytiker, wozu wir in allen moralisch-ästhetischen und philosophischen Versuchen nicht nur der Franzosen (auch sehr glücklicher Seelen-physionomisten) sondern auch der Britten, eines Home, Hume und Smith, (Verfassers der Theorie der moralischen Empfindungen) vergebens ein Gegenstück suchen.

„Aber, sagt man, unbedingten Gehorsam gegen die Gebote des Gewissens, Hintansetzung jeder entgegenstrebenden Begierde, Unterdrückung jeder geliebtesten Leidenschaft — das befaßt der moralische Imperativ allerdings. Gegen das Negative also in dem kategorischen Gebot des Kantischen Moralsystems wenden wir nichts ein. Allein wenn es nun heißt, S. 58.

„Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten:

alle Heteronomie dagegen gründet nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit entgegen; wenn es heißt, daß bloß die Form des Gesetzes den Willen bestimmen müsse; wenn überhaupt vom reinen Willen die Rede ist, — dies Positive also des Kantischen Imperativs — finden wir nicht, durchaus nicht mit den Forderungen eines durch keine Dialektik verleiteten moralischen Sinnes übereinstimmend."

Aber man deute Kanten nur recht. Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze — heißt doch nichts anders, als (wie wirs auch eben schon ausgedrückt) der Mensch — mit allen seinen innern und äusserlichen sinnlichen Bestimmungen, also — nach Glück, Stand, Weltverhältnissen, nach den Kräften und Anlagen des Geistes, nach Begierden, Neigungen und Leidenschaften des Herzens, — soll dem moralischen Gesetz unbedingt unterworfen seyn. Dieses soll in allen unsern möglichen Beziehungen und Verhältnissen das Primat und den unbestreitbaren Vorrang behaupten: keine einzige der genannten sinnlichen Bestimmungen soll jemals irgend einem moralischen Gebot gleichsam drein reden, und ihre sinnlichen Bedingungen diesem unbedingten einmischen. Die moralische Forderung soll allein und einzig, und unvermischt mit jeder Begierde oder Neigung, den ganzen Menschen beherrschen. Kann man gegen diese positive Aussagung des kategorischen Imperativs etwas einwenden?

„Aber, sagt man, es giebt doch auch gute Begierden, und tugendhafte Neigungen," und auch diese sollen also von dem moralischen Prinzip ausgeschlossen seyn?

Allein, ich frage: wenn man auch diese Ausdrücke „gute Begierden und tugendhafte Neigungen" gestatten will; wodurch können Begierden gut und Neigungen tugendhaft seyn, als, in so fern sie dem moralischen Gesetz entsprechen und auf *Gegenstände seiner Forderung* hingerichtet sind? Das heißt also — durch das moralische Gesetz selbst: nur in so fern wir Begierde und Leidenschaft unter das *Joch des unbedingten Gehorsams* gegen das moralische Gesetz *beugen*, und nicht in *so fern* wir demselben schon durch eine Art natürlichen *Instinkts folgen*, — nur in so fern mögen wir sie gut und tugendhaft nennen. Wer nennt wohl, auch ohne allen Gedanken an kategorischen Imperativ, den Wollüstling tugendhaft, wegen einer wohlthätigen Handlung an leidenden Mitmenschen? indem solche Handlungsweise offenbar zu den instinktmäßigen Aeußerungen seines Gemüths gehört. Freilich kann auch eine solche instinktmäßige Aeußerung in gewissen Fällen moralisch genannt werden, z. B. wenn dieser Wollüstling irgend einen andern ihm höchstreizenden Genuß — für die wohlthätige Handlung aufopfert. Aber auch *nur in so fern* wird und kann man diese Handlung tugendhaft nennen, in so fern diese Aufopferung dabei statt findet; und sie findet dabei nur statt, in so fern sie aus unbedingtem Gehorsam gegen das moralische Gesetz entsprang, in so fern er seine Neigung diesem unterwarf — *keinesweges aber*, in so *fern* diese Neigung, *ohne seine eigene Bestimmung und Willen diesem Gesetz gleichsam entgegen kam.*

So muß es dann also, auch nach dem Urtheil des *schlichtesten Menschen-verstandes*, ein *höchstes, allbestimmendes*, und *eben deswegen durch nichts*

anders bestimmtes, unbedingtes Gesetz geben, welches allen unsern Handlungen und Kraftäußerungen zur Regel dient; — und dies nennt Kant das Gesetz der reinen praktischen Vernunft, das Gesetz des reinen Willens. Denn der reine, d. h. von aller (instinktartigen) Neigung und Leidenschaft abgesonderte, unvermischte Wille ist es, der sich das moralische Gesetz vorschreibt, und sich dann demselben auch unterwerfen soll.

„Aber, sagt man, wo giebt's eine solche reine praktische Vernunft? Wo giebt's einen solchen reinen Willen?“

Nirgends vielleicht in der Wirklichkeit; aber wohl (wir haben's gesehen) in euren Urtheilen und Aussagen über Tugend und Laster, über Werth und Unwerth menschlicher Handlungen, über Würde und Unwürde der Menschheit! Eben dadurch wird die gesammte Moral ein großes, vielleicht von keinem Sterblichen nie erreichtes und nie erreichbares Ideal, welches ihr in euch selbst traget, und welches ihr mit einem sehr gewöhnlichen Ausdruck „das moralische Ich des Menschen“ den Menschen im Menschen (die Theologen — das Bild Gottes) zu nennen pfleget.

„Also eine idealische Moral?“ Nicht anders. Denn hier kömmt es auf Handlungen an, die einem höchsten, allbestimmenden, unbedingten Gesetz, unbedingt gemäß seyn sollen. Ob und in wie fern sie dies sind? das wird von den Handelnden — den mit Neigungen und Leidenschaften, die diesem Gesetz entgegenstreben, affizirten, vernünftigen Wesen, — abhängen. Diese werden freilich, eben um dieser Neigungen und Leidenschaften willen, jenem unbedingten Gesetz entweder schnurstraks entgegen handeln, oder ihm auch nur in so fern gemäß handeln, als diese

Neigungen, ohne ihr eigenes Zuthun, sie von selbst zu jenem Gehorsam bestimmen, — das heißt also, sie werden jenen ihren eigenen *reinen Willen* (den gesetzgebenden *moralischen*, den sie durch das moralische Urtheil anerkennen müssen), durch den sehr *unreinen* (mit Neigungen und Leidenschaften gepaarten, also — empirischen) Willen trüben. Aber das unbedingte Gesetz selbst bleibt und besteht doch, ungeachtet jenes leider! nur zu *bedingten* (durch Neigungen eingeschränkten, oder auch ganz hintertriebenen) Gehorsams: aber der *reine* Wille bleibt und besteht doch mit allen seinen Forderungen an *den unreinen Willen*, ungeachtet der unleugbarsten Abweichung des letztern von den Forderungen des erstern. Der am meisten tugendhafte Mensch ist es nur dadurch und in so fern, als er jenes Ideal des reinen Willens in seinen Handlungen verwirklichet, so wie der wahre Künstler nur dadurch groß ist, daß er das Ideal der Kunst in seinem aufgestellten Werk realisirt, oder sich demselben möglichst nähert.

„Eine solche idealische Moral, wendet man hier vielleicht ein, ist schön, bewundernswürdig-schön! Die Menschheit wird dadurch auf den höchsten Gipfel des Ideals und der Würde hinaufgehoben. Aber — kann und wird sie auch in dieser reinen Idealität auf die Menschen wirken?“

Wenn, wie wir gezeigt haben, alle moralische Schätzung des schlichtesten Menschenverstandes auf dieser reinen Idealität, auf diesen unbedingten Geboten des reinen Willens *einzig* beruht: wenn wahrhaft moralische, (nach *diesem* Maßstabe allein meß- und bestimmbare) Größe — der anerkannteste Gegenstand unserer Achtung und Bewunderung ist: wenn *der* Mensch, der, von der Natur mit den Pflicht- und

Tugend, widrigsten Neigungen jeder Art ausgestattet, dennoch durch eigenes Streben sich bis zu der möglich größten Approximazion, an jenes Ideal, hinaufarbeitete, der erhabenste Gegenstand menschlicher Hochachtung seyn müßte und seyn würde: wie könnet ihr da noch zweifeln, ob diese idealische Moral geeignet sey, auf Geist und Herz der Menschen zu wirken? Sie werden dieselbe in ihren Handlungen selten oder gar nicht realisiren: wer wird, wer kann das leugnen? Aber sie werden ihren eigenen und anderer Handlungen nur in so fern einen wahren, einen moralischen Werth beilegen, als diese Handlungen jenem unverfälschten Ideal **in ihnen** entsprechen: sie werden ihre Handlungen an sich selbst, und mit ihnen zugleich sich selbst verachten, wenn sie demselben schnurstraks entgegen laufen; sie werden jede Einmischung von Neigung und Leidenschaft in ihre Handlungen, in so fern diese Neigungen, ohne **ihr** Zuthun, zur Hervorbringung der Gesetz-mäßigen Handlung mitwirkten, als Verdienst loß, als der moralischen Imputabilität unfähig, betrachten, und in einer solchen Gesetz-mäßigen That nur das schätzen, und als moralisches Verdienst würdigen, was sie aus eigener Kraft, und mit Abbruch der Neigungen und Leidenschaften, in ihre Handlungen hineintrugen.

Nach dieser, mich dünkt, sehr populären Darstellung des kategorischen Imperativs lese man das, was Kant S. 59—71 über die verschiedenen Moralprinzipe (die er, [S. 69] unter allen Philosophen einzig, in ihrer möglichen Vollzähligkeit aufgestellt hat); besonders aber über das der Glückseligkeit, der Vollkommenheit und des moralischen Sinnes im Vergleich mit seinem Prinzip der Autonomie, oder des kategorischen Imperativs, vorgebracht hat; und man wird aufhören,

den moralisch-philosophischen Enthusiasmus für Reinheit und Heiligkeit der Pflicht mit dem Namen „Schwärmerey“ zu bezeichnen.

Eines sonderbar-scheinenden, aber gewiß treffenden Einwurfs gegen das Kantische Moralsystem muß ich hier bei meinen Untersuchungen über das Prinzip desselben erwehnen. Dieser Einwurf heißt:

> Zweitens: Kant hat sehr richtig alle unsre Pflichten bewiesen: aber den Beweis für unsre Verpflichtung zu diesen Pflichten ist er schuldig geblieben.

Ich weiß nicht, ob dieser Einwurf auch schon in Schriften gegen den Entdecker des kategorischen Imperativs vorgebracht worden. Mich überraschte damit, indem ich eben diesen Bogen in die Druckerey schicken will, ein sehr scharfsinniger Denker.

Aber hier ist die Antwort:

Alles Verdienst des Königsberger-Weltweisen um die philosophische Moral besteht darin, daß er der Menschheit das moralische Pflichtgebot als unbedingt, als gleichsam durch sein (des Pflichtgebotes) bloßes Wort und Willen gebietend, aufgestellt hat. „Handle recht, ruft dasselbe dem vernünftigen Wesen mit gesetzgebender Stimme zu, „handle recht — wenn auch alle Leidenschaften deines Herzens, alle Beispiele der Menschen, alles Glück der Erde mit deiner guten Handlung im Widerspruch wären.“

Wenn also der Mensch, trotz des Widerspruchs aller genannten Bestimmungsgründe zu Handlungen, dennoch moralisch-gut handeln soll: was bleibt ihm übrig als einziger

Bestimmungsgrund zur moralischen Handlung, oder, welches einerley ist, als Verpflichtungsgrund zur Moral überhaupt? allein und einzig dieser: „Denn du mußt ein guter Mensch seyn.“

Für diesen letzten Bestimmungsgrund kann und muß kein höherer, für diese höchste Pflicht keine höhere Verpflichtung angegeben werden.

Denn die Pflicht, moralisch-gut zu handeln, ist uns durch die ursprüngliche Natur unseres vernünftigen Daseyns gegeben: „Der Begriff der reinen Pflicht, sagt Kant, ist die einzige Thatsache der praktischen Vernunft;“ und der philosophische Moralist kann und muß nichts anders thun, als dieses einzige Faktum der praktischen Vernunft erläutern, es in seiner ganzen Fruchtbarkeit darstellen, und jede einzelne Handlung des vernünftigen Wesens aus dem Gesichtspunkt der reinen Pflicht, als dem höchsten und letzten, ansehen. Keine Thatsache der Natur, sagten wir schon oben, kann bewiesen werden. „Les principes se sentent; ce ne sont, que les propositions, qui se concluent:“ wie der Paskalsche Ausspruch lautete: das oberste Prinzip der Moral ist: handle dem Begriff der reinen Pflicht gemäß: alle übrigen Vorschriften der Gerechtigkeit, Menschenliebe ꝛc. sind eben so viel Conclusionen aus jenem obersten Prinzip. Diese können allein bewiesen werden — und zwar wodurch? durch Zurückführung auf jenes oberste Prinzip: Handle ꝛc. Dieses oberste „Principe“ selbst aber: „il se sent; il ne se conclut par;“ es ist, um mit unserm dortigen Ausdrucke zu reden, indemonstrabel durch seine eigene Evidenz. Hier ist der letzte Ring der

Schlußkette: hier müssen wir also auch aufhören, noch weiter anzuknüpfen.

„Warum müssen vernünftige Wesen unbedingt moralisch gut handeln?“

Das kann ich, das kann Kant, das kann euch niemand beweisen: es ist Thatsache, es ist, durch die ursprünglich Natur vernunft- und willenbegabter Wesen, gegeben. So wie wir keinen Grund davon angeben können, warum wir nur durch Raum und Zeit, und die Kategorien, und nicht auf eine andre Art zu denken vermögen: eben so wenig können wir beweisen: Warum solchen Wesen, als wir sind, das Gefühl reiner Pflicht, und was in diesem Gefühl enthalten ist, der Begriff reiner Pflicht beywohnt?

Nun kann man aber mit Recht einwenden: „Wohlan! „es sey, wie du gesagt: das moralische Pflichtgebot gebiete „unbedingt, und gestatte weder der Leidenschaft, noch dem „Beispiel anderer, noch irgend einem Vortheil irdischen „Glückes, Einspruch: und dieses unbedingte Pflichtgebot „könne, als ursprüngliche Bedingung unsers Daseyns, als „vernünftiger Wesen, nicht höher abgeleitet, nicht weiter be„wiesen werden. Aber gesetzt, das Handeln nach Pflicht, „nach reiner Pflicht, wäre schlechterdings aller irdischen Glück„seligkeit, Ruhe und Zufriedenheit des Menschen entgegen, „oder wenigstens damit durchaus unverträglich; wäre mit „allen andern unserer physischen, intellektuellen und gesell„schaftlichen Anlagen (Anlagen für den Stand der menschli„chen Gesellschaft) in dem offenbarsten Widerspruch! Würde „alsdann auch noch jenes unbedingte Pflichtgebot bestehen? „und wenn es auf diesen Fall in unserer Natur sich vor„fände, wie wäre es alsdann zu deuten, und mit den übri„gen

„gen Verhältnissen unseres irdischen Daseyns zu ver-„einigen?“

Ich antworte: Auf diesen Fall würd' es sich in unserer Natur gar nicht vorfinden: Denn nur dadurch bewahrheitet, begründet und verkündiget sich das Pflichtgebot an die Menschen, daß es als die oberste Bedingung aller Wahrheit, aller Vollkommenheit, aller Glückseligkeit, aller Ruhe und Zufriedenheit, alles Werths und aller Würde des Menschen, angesehen werden kann, und angesehen werden muß; und daß es, ohne dasselbe, für vernünftige Wesen, Wahrheit, Ordnung, Vollkommenheit, Glückseligkeit u. s. f. nicht giebt, und nicht geben kann. So wie wir die Denkgesetze der Vernunft nur dadurch erkennen, daß wir wirklich nach denselben denken: so erkennen wir das oberste Handlungsgebot (Pflichtgebot) nur dadurch, daß wir Wahrheit, Vollkommenheit, Glückseligkeit und Würde des Menschen nur — als durch den Gehorsam desselben gegen das Pflichtgebot möglich — erkennen. Ich behaupte daher grade zu: Stände das unbedingte moralische Pflichtgebot mit allen andern wirklichen und unabänderlichen Verhältnissen vernünftiger Wesen, durchaus im Widerspruch; so wären sie berechtiget, dasselbe, eben als vernünftige Wesen, aufzugeben: denn ein vernünftiges Wesen zerstört offenbar seine eigene Natur, das heißt, seine Vernunft dadurch, daß es eine sich selbst widersprechende, und alle seine andern Verhältnisse aufhebende Vorstellung (den Begriff der reinen Pflicht) wirklich machen, oder darnach handeln will.

Da nun aber das moralische Pflichtgebot allen andern Verhältnissen des Menschen, allen andern physischen, intel-

lektuellen, und gesellschaftlichen Anlagen seiner Natur nicht nur nicht widerspricht, sondern vielmehr nur gleichsam Maas und Gewicht in dieselben, (wie eine Gottheit Ordnung und Zusammenklang in das Chaos) bringt; allein nur alle andern Verhältnisse, den besten Zwecken unserer gesammten Natur gemäß, bestimmt und richtet; alle andern Triebe und Begierden, in Hinsicht auf diese besten und vollkommensten Zwecke, ordnet und zügelt; alle andern Anlagen, eben diesen Zwecken gemäß, entwickelt und ausbildet; kurz, da das moralische Pflichtgebot als der höchste Bestimmer der vollkommensten Zweckmäßigkeit vernünftiger Naturen, mithin als die höchste Gesetzgebung der Vernunft selbst, (der Vernunft, die unsre eigenthümlichste Natur ausmacht,) angesehen werden muß: so ist es eben dadurch über allen Zweifel bewahrheitet, begründet, und der Gehorsam vernünftiger Wesen gegen dasselbe ist die oberste und unerlaßlichste Pflicht. So unbedingt daher auch das moralische Pflichtgebot gebietet, so übt es seine Allein-herrschaft (pouvoir souverain) über vernünftige Wesen doch nur dadurch aus, daß es selbst wiederum als die oberste und einzige Bedingung aller ihrer andern Bestimmungen, Verhältnisse, Anlagen, anerkannt werden kann, wie dies nun, in unserer gegenwärtigen Weltlage, wirklich der Fall ist. Wäre aber dieses Pflichtgebot mit allen andern Bestimmungen, Verhältnissen, Anlagen vernünftiger Wesen im offenbaren Widerspruch: so würden diese, ich wiederhol' es noch einmahl, dasselbe gradehin verwerfen können und müssen; so würde, das getrau' ich mir zu sagen, ein solches Pflichtgebot auch überhaupt nicht in der Reihe der Dinge seyn.

Der bisher geführte Beweis unseres Satzes lautet, ins Kurze gefaßt, also: Das moralische Pflicht-gebot bringt in die physischen, intellektuellen und gesellschaftlichen Anlagen, Fertigkeiten und Handlungen der Menschen, als vernünftiger und sinnlich-affizirter Wesen, die höchste Zweckmäßigkeit *); und diese höchste Zweckmäßigkeit aller und jeder Bestimmungen unserer Natur ist, ohne die Unterwerfung vernünftiger Wesen unter das Pflichtgebot, schlechterdings nicht denkbar. Nun ist die Vernunft ein Vermögen, Zwecke zu erkennen, (als ein intellektuelles Vermögen) und Zwecke wirklich zu machen, (durch den Willen, als ein Vermögen, Vorstellungen durch Handlung zu realisiren).

Demnach muß auch die Vernunft das Pflichtgebot nicht allein anerkennen; sondern dasselbe auch dem durch sie zu bestimmenden Willen als die erste und höchste Maxime aller seiner Handlungen vorzeichnen. Durch diese Zurückführung des unbedingten Pflichtgebots auf den Begriff der höchsten Zweckmäßigkeit thue ich nichts anders, als daß ich dasselbe, (um mit Kant's eigenen

*) Fast hätt' ich es vergessen, daß man in den allerneusten Zeiten gewohnt ist, in den Wörtern, deren ich mich in dem vorigen zur Bezeichnung desselben Sinnes, bediente, in den Wörtern „Wahrheit, Ordnung, Vollkommenheit, Glückseligkeit,“ keinen Sinn zu finden. Ohne mich also hier in so erwünschte Logomachien einzulassen, frage ich nur: ob wir nicht alle darin übereinkommen, daß ein vollkommneres, zufriedneres, glücklicheres Menschengeschlecht nur unter der Bedingung des allgemein-herrschenden Sittengesetzes zu erwarten steht? Ist dieß wahr, (wie es niemand leugnet) so ist mein Satz von dem Pflichtgebot, als der obersten Bedingung aller Wahrheit, Ordnung, Glückseligkeit vernünftiger Wesen, oder, wie ich mich hernach ausdrücke, als des obersten Princips der höchsten Zweckmäßigkeit für vernünftige Naturen, keinem Zweifel unterworfen.

Ausdruck zu reden) als die einzige Thatsache der reinen praktischen Vernunft, an die Vernunft selbst gleichsam zurückgebe, das heißt, in das Wesen der Vernunft selbst hineintrage, aus dem Wesen der denkenden Natur selbst ableite. Denn eine denkende Natur kann, als solche, nichts ihrer Natur entsprechenderes thun, als Verbindung des Mannichfaltigen zur Einheit erkennen, d. h. denken: Verbindungen des Mannichfaltigen zur Einheit aber sind nichts anders, als Zwecke. Demnach kann auch eine denkende Natur, die zugleich mit einem Willen, oder mit dem Vermögen begabt ist, selbstgedachte Vorstellungen durch Handlung zu verwirklichen, nichts ihrem vernünftigen Willen angemeßneres thun, als durch denselben Zwecke zu verwirklichen.

Da nun die Unterordnung der Zwecke unter einander — der zweck-erkennenden Natur nicht weniger angemessen ist, als Erkenntniß der Zwecke selbst; so ist höchste Zweckmäßigkeit die höchste Idee der denkenden Natur, und Handlungen nach der Idee höchster Zweckmäßigkeit bilden das höchste Ziel der vernünftig-wollenden Natur.

Wollte man mir, nach der gewöhnlichen Logomachiensucht, einwerfen: Der Ausdruck „höchste Zweckmäßigkeit" habe keinen bestimmten Sinn: so frage ich: ob der Kantische Satz: „daß der Mensch Zweck an sich ist" einen Sinn habe? Wer dies zugiebt, (und mich dünkt, ein jeder findet in diesem Axiom des Kantischen Moral-systems den bestimmtesten Sinn) der muß auch die „Idee höchster Zweckmäßigkeit", die ich so eben aus dem Wesen der denkenden Natur abgeleitet, nicht ohne bestimmten Sinn finden. Das ange-

führte Kantische Axiom schließt offenbar den Begriff der höchsten Zweckmäßigkeit in sich. Denn nur dadurch, (das werden wir bei der Entwickelung des Begriffs der Freiheit weitläuftiger zeigen) nur dadurch ist der Mensch Zweck an sich, daß er, als vernunft- und willen-begabte Natur, höchste Zweckmäßigkeit hervorbringen, und eben dadurch zugleich Gegenstand höchster Zweckmäßigkeit seyn kann.

Toute la dignité des etres pensants consiste en ce qu'ils pensent, comme il faut. Pascal.

Eben aus dieser Zurückführung des unbedingten Pflichtgebots auf die Idee höchster Zweckmäßigkeit geht zugleich hervor, was auch für sich schon unwidersprechlich klar ist, daß das unbedingte Pflichtgebot die Zustimmung (und nicht den Widerspruch) seiner selbst mit allen und jeden Anlagen vernünftiger und sinnlich-affizirter Naturen in sich schließt.

Daß nun aber in der gegenwärtigen Weltlage, wie sie da, bei dem so häufigen Ungehorsam der Menschen gegen das Pflichtgebot angetroffen wird, jener Widerspruch nicht selten statt findet, beweißt eben so wenig gegen die Angemessenheit des Pflichtgebots zu der Natur solcher Wesen, als wir sind; als die offenbare und häufige Uebertretung irgend eines heilsamen Gesetzes gegen die Heilsamkeit und Gültigkeit dieses Gesetzes selbst beweisen kann. Genug — Wahrheit, Ordnung, Glückseligkeit, Zufriedenheit, Vollkommenheit, können, ohne den Gehorsam gegen das Pflichtgebot, von vernünftigen Wesen nicht erreicht werden: und wenn wir z. B. annehmen, daß keines unter den vernünftigen Wesen den Vorschriften der Moral jemahls gehorsam wäre;

so würden jene höchsten Güter auch unter denselben überall nie statt finden, und nie statt finden können.

Wenn also gleich der Entdecker des kategorischen Imperativs den Begriff der reinen Pflicht weder von dem der Vollkommenheit, noch der Glückseligkeit u. s. f. ableiten darf, noch in denselben von diesen etwas einmischen, sondern vielmehr diese durch jenen allein erst bestimmen, und nach demselben regeln muß: so darf er's doch nie vergessen, daß, wenn diese Begriffe und Bestimmungen unserer vernünftigen Natur nicht einzig durch den Begriff der reinen Pflicht, als ihre oberste Bedingung, bestimmt und geregelt werden könnten, jener Begriff selbst auch, und mit ihm die kategorische Moral, schlechterdings nicht haltbar wäre.

Und wie würden wir überhaupt zu der Erkenntniß eines solchen Pflichtgebots in unserer Natur gelangen: wenn wir nicht aus der Erfahrung seiner alles übertreffenden Heilsamkeit auf seine unbedingte Gültigkeit zurückschlößen? Ob nun aber gleich Erfahrung allein das Bewußtseyn eines solchen Pflichtgebots in uns entwickelt; so ist doch das Pflichtgebot selbst schon, als solches, zwar aus der Erfahrung, aber zugleich auch über die Erfahrung hinaus. Denn wir sehen ja offenbar sehr wenige Menschen demselben wirklich gemäß handeln: aber wir fühlen es, daß wir darnach handeln sollen. Selbst die unmoralischen Handlungen der Menschen können dazu dienen, und dienen sehr oft dazu, in der Seele eines Menschen das feinste moralische Gefühl zu entwickeln: als woraus unwidersprechlich erhellet, daß unsre moralischen Begriffe, wenn gleich durch die Erfahrung entwickelt, dennoch über die Erfahrung hinaus sind; und daß, ohngeachtet das Pflichtgebot sich nur durch das Möglich-ma-

chen aller Wahrheit, Vollkommenheit u. s. f. für vernünftige Wesen bewahrheitet und ankündiget, dasselbe doch von der Erfahrung unabhängig und selbstständig ist. In jenem „Sollen“ ist das übererfahrliche, idealische, (denn dieser Ausdruck ist hier mit dem erstern gleichbedeutend) gesetzgebende, all-gebietende, und all-herrschende der Moral gegründet. Hier aber sieht auch der Leser: daß, so wie in dem Begriff der reinen Pflicht zu gleicher Zeit der Begriff von einer möglichen Zustimmung aller übrigen Verhältnisse und Bestimmungen unserer Natur, (intellektuel und physisch betrachtet) enthalten ist: (indem derselbe ohne eine solche mögliche Zustimmung schlechterdings nicht haltbar wäre); also auch der Begriff reiner Pflicht in sich selbst schon zur Religion hinleitet: indem eine Moral, ohne — wenigstens den Glauben an eine mögliche Zustimmung der Real-gesetze zu unserm Ideal-gesetz, (reinem Pflichtgebot) ein offenbares Unding wäre: welches auch Kant — wenigstens durch die Resultate seines Systems, — zugesteht.

Wenn nun aber, nach allem bisherigen, Kant das moralische Pflichtgebot weder selbst höher ableitet, (denn Bewahrheitung und Entwickelung des Begriffs reiner Pflicht kann ja nicht als Demonstrazion desselben gelten) *) noch irgend eine solche höhere Ableitung gestattet; so liegt darin erstlich, das wesentlichste Verdienst seines Systems; indem er eben durch diese Unbedingtheit

*) Durch die Idee der höchsten Zweckmäßigkeit, auf welche wir das Pflichtgebot zurückgeführt, haben wir dasselbe nur erläutert, nicht bewiesen. Denn der Mensch kann immer noch sagen: „Warum soll ich nun grade immer nach der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit handeln? Warum soll ich mir nicht, nach den Umständen, höhere oder niedere Zwecke vorsetzen?“

des *Pflichtgebots* den *Leidenschaften* und *Vernünfteleyen* der *Menschen* alle *mögliche Ausflucht abschneidet*, und das *Moral-gesetz* zu dem *Alleinbeherrscher vernünftiger Naturen* macht, dem sie sich, *vor* allen andern Trieben, Anlagen, Bestimmungen und Verhältnissen ihres Daseyns unterwerfen, und diese alle jenem, ohne Widerrede, nachsehen müssen; — welches ohne Zweifel die aller-höchste Stufe des Ansehns einer Gesetzgebung ist.

Zweitens aber kann auch *jedes andre Prinzip* der *Moral* die *Verpflichtung zur Moral schlechterdings nicht beweisen*. Denn gesetzt, man sage mir: „du sollst moralisch handeln, weil du vollkommen, weil du glücklich zu seyn, weil du dich selbst zu lieben streben mußt." So erwidre ich: „Ueberall, wo diese Vollkommenheit, diese „Glückseligkeit, diese Selbstliebe, meiner Neigung und andern „Verhältnissen *nicht zuwider* ist, will ich dies gerne thun: „warum ich es aber auch *da* thun soll, wo meine Neigung, „mein Vergnügen, mein Vortheil, im *Widerspruch* stehen „mit solchen Handlungen nach der Vorschrift der Vollkommenheit, Glückseligkeit, Selbstliebe; — das kann ich schlechterdings nicht einsehen." *)

Man sieht offenbar: daß wir auch in der Moral, wenn sie, wie sie's nach ihrer Natur muß, allgemeingültig und all-

*) Ich sagte einst zu einem meiner Freunde, einem jungen Mann von Geist und Talenten, der sich einer offenbaren, aber — um in der Sprache der Welt zu reden, — sehr angenehmen Thorheit (an sich aber Immoralität) schuldig gemacht hatte: „Freund! wie konnte ein Mann, wie Sie, so *thöricht* handeln?" Warum aber, erwiderte er mir mit bitterer Hohnlache, „warum soll ein *vernünftiger Mensch* immer

verpflichtend gebieten soll, auf etwas **Unbedingtes** zurück-kommen müssen. Und eben dies ist es, was Kant geleistet: eben durch diese Unbedingtheit, und, wie wir's nunmehr nennen mögen, Indemonstrabilität seines obersten Grundsatzes der Moral, erhebt sich sein System, als die reinste Analytik unseres moralischen Sinnes, über alle andern, die je waren, und je seyn können.

Wer nun aber einen solchen moralischen Sinn der menschlichen Natur schlechterdings abspricht; wer behauptet, daß derselbe nur Schwärmerey und Hirngespinst sey: der kann von der Menschheit nicht anders denken, als der Philosoph Bias: der, nach dem Seneca, zu sagen pflegte: Omnia in homine aeque minus sancta esse, atque ejus conceptum. „Daß an dem Menschen alles eben so wenig heilig, (d. h. ehrwürdig, achtungswerth) sey, als der Act seiner Empfängniß!“ Ein Ausspruch, den ich, in diesem Sinn, für die schrecklichste Blasphemie gegen die menschliche Natur und ihre erhabene Majestät — erklären muß.

Ich frage

Drittens: Ist das Kantische Moral-prinzip durchaus-neu?

Es würde **durchaus-unwahr** seyn, wenn es **durchaus-neu** wäre. Denn ein Moral-prinzip kann offenbar nur dadurch wahr seyn, daß es das Urgefühl der reinen mora-

---

vernünftig handeln!“ In der That! ich konnte auf diese Antwort keine Gegenantwort finden: und wenn einer meiner Leser eine befriedigende Gegenantwort auffinden könnte; — ohne mit Kant ein **unbedingtes** Pflichtgebot anzuerkennen:

erit mihi magnus Apollo.

lichen Natur des Menschen aussagt und auf deutliche Begriffe zurückführt. Es ist, wie Kant sehr richtig sagt, **Thatsache**, und die einzige Thatsache der reinen praktischen Vernunft; das moralische Gesetz mit seinen unbedingten kategorischen Forderungen an unsre sinnliche Natur ist uns durch unsre vernünftige oder höhere Natur **gegeben**; (so wie uns z. B. Sinnlichkeit, Verstand und Denkgesetze ohne unser Zuthun gegeben sind) und kann und muß daher dem Menschen auf keine Weise **andemonstrirt** werden. Auch haben wir ja bis dahin, so wie Kant es auch selbst thut, sein Moral-prinzip immer an das Urtheil des schlichten Menschenverstandes gehalten, und die Richtigkeit desselben an diesem, wie einen rechten Winkel am Winkelmaß, erprüft. Unter allen bisher bekannten Moral-prinzipien nähert sich das der **Heiligkeit** in den Dogmen der ältern Theologen, dem Kantischen am meisten. Der alte Theologe nämlich denkt sich eine Gottheit als ein durchaus-moralisches Wesen, als einen allgegenwärtigen Aufseher und Richter menschlicher Handlungen, ja sogar der Gedanken; einen Richter, den der Mensch durch keine noch so feine Selbsttäuschung der Begierde oder Leidenschaft hintergehen, dem er keine irgend unreine, mit sinnlichen Triebfedern vermischte Absicht der Handlung, als rein und allein-moralisch gleichsam vorspiegeln, dessen (um mit den eigenen Worten ächt-moralischer Strenge zu reden) dessen Herz- und Nieren-erprüfendem Auge er nirgends entgehen kann. *) Wenn ein Steinbart oder ein Bahrdt dieses Herz- und Nieren-prüfen der Gott-

*) Man wird sagen: „das ist Religion, nicht Moral." Aber ich erläutere ja nur.

heit (exegetisch-richtig) bildlich erklären, und zu einem allgemeinen Ausdruck für Aufsicht der Gottheit über das menschliche Geschlecht verfeinern; so deutet der alte Theologe den bildlichen Ausdruck in dem streng-philosophischen Sinne, und seine moralische Gottheit ist schlechterdings nichts anders, als das reine Moral-gesetz, personifizirt. Der Begriff der Gottheit dient ihm nur, um das Gesetz selbst desto reiner in seiner Heiligkeit und Unverletzbarkeit, und gleichsam in seiner unbeschränkten, unwiderstehlichen Macht-vollkommenheit, aufzustellen. Denn das beigemischte Gefühl der Furcht ist ihm nur Ehrfurcht (Kant sagt Achtung); und er unterscheidet daher mit weiser Vorsicht in sklavische und in kindliche Furcht Gottes, welche letztere er auch mit dem Namen der Liebe zu Gott benahmt, und allein des Christen würdig erklärt.

Ich frage meine Herren, ob die Kantischen Erklärungen über seinen kategorischen Imperativ, reine praktische Vernunft, reinen Willen, Autonomie und Heteronomie, nicht offenbar Entwickelungen einer und der nämlichen Idee der alten Theologen sind? Auch huldiget der scharfsinnige Mann überall der ächten Reinheit des evangelischen Moral-gesetzes. S. 153—154, scheint aber auch überall zu vergessen, daß die alte theologische Dogmatik seine kategorische Moral in ihrer ganzen Strenge enthielt. Lesen Sie eine Predigt von Spalding, von Zollikofer und andern, die mit dem dogmatischen Wuste der alten Theologie nicht zugleich die streng-sanfte Moral des Evangeliums wegwarfen, — über die Rechtschaffenheit, oder über das wahre Christenthum, oder über die Tugend — und Sie werden die unleugbarste Koinzidenz mit den Kantischen Grundsätzen gewahr werden. Man verzeihe einem

Geistlichen, der ich bin, eine Stelle aus der Zollikoferschen Predigt über die Würde des Menschen anzuführen (S. die XII. seiner Predigten über die Würde des Menschen). Einer der Hauptsätze, die er erklärt und erweitert, ist: „Die Tugend ist schlechterdings, und ohne alle Einschränkung gut," wo es unter andern heißt: „Selbst Vorzüge des Geistes, Erkenntniß und Wissenschaft, Witz und Scharfsinn, und das damit verbundene Vergnügen, können auf tausenderley Art gemißbraucht, uns selbst und Andern auf tausenderley Art schädlich und verderblich werden. Die Tugend allein ordnet, regelt dies alles, und unterwirft's ihren erhabenen Vorschriften zu unbedingtem Gehorsam." Ein anderer Satz, den der heilige Redner erklärt, ist der: „Die Tugend gilt bei Gott mehr, als alles Andere, und einzig: sie ist der schönste Zug seines Ebenbildes am Menschen; das einzige Mittel, ihm wohlzugefallen: der einzige Maßstab, nach welchem er dereinst seine herrlichsten Vergeltungen austheilen wird u. s. w." In der Predigt eben dieses wahren Jüngers Christi, „über die Würde des Menschen," würde Kant fast keine Zeile auszulöschen finden, ja er hätte sie — zur Bestätigung seines Moral-prinzips als des Prinzips der schlichtesten Menschenvernunft — seiner Kritik der praktischen Vernunft andrucken lassen können. Die allerneuesten systematischen Populartheologen, z. B. einen Steinbart und andere, muß man freilich dem gerechtesten Tadel des Königsberger-philosophen Preis geben, und kann sie allenfalls nur — als durch die Liebe zu einer unzeitigen Popularität irregeleitet — entschuldigen *).

*) Ob ich gleich aufrichtig gestehen muß, daß mir, der ich von meinem [illegible] Lebens-Jahr an der entschiedenste Anhänger des Kant und

Eines der verkanntesten Lavaterschen Verdienste, die man demselben, troz aller *infausta genialitas* seines Geistes, als Theolog und als Philosoph zugestehen muß, ist der feine, rein-moralische Sinn, der in seinen religieusen Schriften athmet, und dessen Vermischung mit dem Mystizismus (wie es bei ihm der Fall ist), lange nicht so verderblich ist, als der populare Materialismus in den neuern Moral-systemen. Ueberhaupt ist es eine der ungeschäzten Seiten des Mystizismus, daß der reine, ächte Moral-sinn durch denselben höchstglücklich entwickelt ward. So ist mir's z. B. höchst-gewiß, und durch die *Maximes des Saints*, so wie durch andere Schriften des liebenswürdigsten und erhabensten aller Schwärmer, des Bischofs Fenelon, erwiesen, daß sein Prinzip der reinen Liebe zu Gott, in seiner Seele (wenn gleich nicht in der Seele aller seiner Anhänger) der wahre kategorische Imperativ des Kant war, und daß die oben-angeführte Stelle des leztern, über die Pflicht, das einzig-würdige Motto zu Fenelon's theologisch-moralischen Schriften seyn würde. Am meisten aber, dem Sinn und dem Ausdruck nach, stimmt mit dem Kantischen System der Moral in seiner Grundlage (denn von den Resultaten reden wir hier noch nicht) das Clarkische „von den unabänderlichen Verhältnissen der Dinge und den moralischen Wahrheiten insbesondere," — ein System, welches der scharfsinnige Britte in dem zweiten Theil seines berühmten Werks über die Eigen-

Plato gewesen, daß System der Glückseligkeits-lehre des Herrn Steinbart unmöglich behagen konnte! so muß man diesem Werk doch das unbestreitbare Lob zuerkennen, daß dasselbe für die Popularisirung der Theologie und der Religion überhaupt, von dem günstigsten Einfluß gewesen.

schaften Gottes entwickelt hat — welches ich aber, als jedem Litterator bekannt, voraussetze.

Den Stolz auf Geistesgröße und Seelen-stärke, den die stoische Moral einflößte, abgerechnet, näherte sich auch dies System, unter allen philosophischen wenigstens, am meisten dem kategorischen. Aber da, wo dieser Stolz in Religiosität hinschwand, z. B. in der Seele eines Antonins, wie er sie da in seinen berühmten Selbstbetrachtungen entwikkelt — wie nah' ist hier der Stoiker der reinen Menschheit! Selbst den Epiktet und seine Vortragsart des stoischen Moral-systems trifft der, von Kant dem Stoizismus überhaupt gemachte, Vorwurf nicht. In jedem Fall bedauert der Kosmopolit mit Montesquieu die Menschheit, daß eine solche Sekte, als die stoische war, aufhörte: wenn gleich, in der nachfolgenden Epoche, eine gewisse Gattung des verfeinerten Mystizismus der christlichen Religion einigermaßen als Ersatz des Stoizismus angesehen werden könnte.

Viertens: Sind die Moral-systeme der Glückseligkeit, der Vollkommenheit, und des moralischen Sinns oder Gefühls, mit dem kategorischen Imperativ des Herrn Kant vereinbar?

Nach Kant's Grundsätzen ist das moralische Gesetz die oberste Bedingung aller ächten Glückseligkeit, deren Idee durch jenes allein nur bestimmt und geregelt werden kann und muß; und die Befolgung desselben giebt dem Menschen allein nur Würde zur Glückseligkeit, — Recht und Anspruch auf dieselbe. Nach eben diesem System ist der Tugendhafte allein der wahrhaft-vollkommene Mensch, und ohn-

Reinheit und Aufrichtigkeit der Gesinnungen zur unbedingten Befolgung des moralischen Gesetzes — giebt es überall nicht wahre Vollkommenheit, nicht wahren Werth oder Adel und Würde der Menschheit. Nach eben diesem System ist endlich der so genannte moralische Sinn oder das moralische Gefühl nichts anders, als der in dunkle Begriffe zusammen fließende kategorische Imperativ, so wie dieser nichts anders ist, als das in seine ursprünglichen Bestandtheile und deutliche Begriffe aufgelösete moralische Gefühl. Mir hat's bei den Ruhm losen Streitigkeiten über den kategorischen Imperativ mehr als gewiß geschienen, daß Kant's Gegner seinen kategorischen Imperativ wirklich voraussetzen, und sich nur mehr an die Resultate, so wie Kant gegentheils mehr an die Prinzipien, halten: — welches, in beiden Fällen, als eine natürliche Folge des bestimmten Geistesganges der erstern (die meistentheils gar wenig auf bestimmte Prinzipien, oder auf Prinzipien überhaupt, Rücksicht nehmen), so wie des letztern, (dem Prinzipien gewissermaßen alles sind) angesehen werden muß. Es würde eine gar nicht unwürdige Uebung für den Scharfsinn seyn, das Kantische Moralsystem als das wahre System der Glückseligkeit, der Vollkommenheit und des moralischen Sinnes darzustellen, ohne der unverfälschten Reinheit und Kategorität desselben auch nur das Mindeste zu vergeben. Versuche der Art, die keinesweges zu dem, schon von Kant gerügten, moralischen Synkretismus hinführen würden, müßten den Kantischen Moral, grundsätzen mehr Theilnehmer gewinnen, als alle kategorischen κατος ιζα. Ueberhaupt aber hätte der Entdecker des kategorischen Imperativs wahrscheinlich vielfältige Mißverständnisse seiner Grundsätze verhüten können, durch ge-

fälligere und minder-durchsinnige Parallelen seines Systems mit den gangbaren Systemen, — ohne deswegen sein System minder gründlich oder minder-strenge aufzustellen. Hätte er's z. B. gewürdiget, die so eben von uns aufgestellten Axiomen, daß das moralische Gesetz die oberste Bedingung aller Glückseligkeit, der Quell aller Menschenwürdigen Vollkommenheit und die einzig feste Grundlage alles moralischen Gefühls ist, in seiner Metaphysik der Sitten, so wie in der Kritik der praktischen Vernunft, öfter gleichsam in den Mund zu nehmen, *) und sich hier, dort, weitläuftiger darüber zu verbreiten, oder ihr wahres Verhältniß gegen sein System in minder-scientifischen Ausdrücken zu bestimmen, — da er jetzt ein jedes entgegengesetzte System fast nur anführt, um demselben mit einer Art von Hohn in's Angesicht zu widersprechen: — (welches an dem großen Denker in anderer Rücksicht wieder gerechtfertiget, oder vielmehr in Hinsicht der wissenschaftlichen Strenge, zum wahren Lobe angerechnet werden muß) so würden ganze Bände von Einwürfen seiner Gegner, und manche Bände unverständiger und alle bisherige Geistescultur verhöhnender Lobpreisungen seiner Anhänger, nicht geschrieben worden seyn.

Das aber, was die Gegner der Kantischen Moral am meisten mit diesem System aussöhnen könnte, wäre eine vollständige Tugendlehre von der Hand des Entdeckers des kategorischen Imperativs. Denn bis dahin schrieb Kant nur Me-

*) [illegible] — hat es der große Denker [illegible]

Metaphysik der Sittenlehre, nicht Sittenlehre selbst. Bei dieser psychologischen Vereinzelung der metaphysischen Allgemeinheit, bei dieser innigen Anschließung der moralischen Normen auf alles, was wahre Weisheit, Glückseligkeit und Vollkommenheit betrifft: wir würden sie in Kant den Sokrates, in dem abgezogensten Denker den moralischen Popularphilosophen bewundern! Seine sogenannte „Anthropologie" oder praktischen Philosophie über den Menschen, Vorlesungen, denen so viele Jünglinge ihre Bildung verdanken, kann ihnen dafür Bürge seyn!

Fünftens: In welchem Verhältniß steht das kategorische Moral-system zu der wirklichen Lage des Menschen auf Erden?

Ich entsinne mich nicht, diese Frage unter den endlosen Streitigkeiten über das neue Moral-system aufgeworfen, und noch weniger beantwortet gesehen zu haben. Allein mich dünkt, sie ist äußerst wichtig: und ihre, nach dem bisher gesagten, sehr leichte Beantwortung, hätte vor andern dienen müssen, eine Menge von Mißverständnissen des neuen Systems zu heben. Haben wir es nicht so eben dargethan, daß der kategorische Imperativ nur deswegen für den Menschen unbedingt-gebietend ist, weil er auf seine wirkliche Lage in dieser Welt anwendbar ist; weil wahrhafte Vollkommenheit und Veredelung sinnlich-affizirter vernünftiger Wesen, wie wir sind, nur durch die Befolgung desselben möglich ist; und weil dieses unbedingte Pflichtgebot, wenn alle vernünftige Erdenwesen dasselbe, unausgesetzt, und in allen ihren Handlungen verwirklichten, dem menschlichen Geschlechte

auch den wirklichen Besitz jener höchsten Güter des Lebens verschaffen würde?

Hier müssen wir nun freilich gestehen, daß, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, die Natur dem Menschen die Tugend weit leichter gemacht hat, als sie es uns, nach der Kantischen Erklärung des kategorischen Pflichtgebots, werden zu können scheint. Jene Menge von guten und wohlwollenden Neigungen, welche die Natur dem Menschen mit eigener Hand in die Seele legte; jene innige (wenn gleich nicht durchgängige, und demonstrativ-nothwendige) Verbindung, welche sie zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden, zwischen dem moralischen und physischen Guten, zwischen Tugend und Glückseligkeit, mit eben dieser Hand geknüpfet, und in die wirklichen Weltverhältnisse des Menschen verflochten hat, (wenn gleich diese Verbindung leider nur zu oft und zu schrecklich durch Menschenhand gestört und zerrissen wird); jenes unmittelbare und reine Wohlgefallen an dem Sinnlichschönen, z. B. an Natur- und intellektuellen Kunstschönheiten, welches sie unsren Seelen einpflanzte; — alles dieses können wir als eben so viel Erleichterungs- oder wenigstens Anleitungsmittel zur Tugend und ächt-moralischen Bildung ansehen, welche die allgütige Mutter den vernünftigen Erde-wesen darreicht; — gleichsam vorsichtig eingedenk, daß nur eine unendlich-kleine Anzahl derselben, und auch diese, vielleicht nur in sehr wenigen Fällen, dem von aller materiellen Beimischung fremdartiger Prinzipien entfernten, kategorischen Imperativ gemäß, handeln würden.

Selbst der Entdecker dieses Imperativs aber kann und wird es der Menschheit nicht anmuthen, (und hat dies auch nirgends gethan), daß sie auf ihre theuresten Gefühle der

Liebe, des Wohlwollens, der Freundschaft, oder auch auf die stärksten und unabweislichsten derselben z. B. der Ehr- und Ruhmliebe, des Nutzens rc. Verzicht thun solle, bloß, — um auch in allen den Fällen, wo diese Gefühle mit der durch den kategorischen Imperativ anbefohlenen Handlung in dem handelnden Subjekt nicht im Widerspruch stehen, sondern dieselbe vielmehr befördern — um, auch in diesen Fällen, das erhabene Vergnügen zu kosten, rein-moralisch zu handeln. Vielmehr würde er dadurch alle wirkliche Anlagen des Menschen mit dem kategorischen Imperativ in einen gefährlichen Widerspruch bringen (einen Widerspruch, dessen Schein er auch in seinem System nicht überall vielleicht sorgfältig genug verhütet hat). Wohl aber ist es der Zweck seines so erhaben-gebietenden Imperativs, die Menschen zu reinen Tugendgesinnungen überhaupt zu rufen und zu bilden, und sie eben dadurch insbesondere in den Stand zu setzen, in jedem wichtigen Vorfall und Lebensverhältniß, wo Neigung und Pflicht, natürlicher Trieb und moralisches Gebot, Glückseligkeit und Würde zur Glückseligkeit sich mit einander in Kollision werfen, oder widerartig begegnen, die erstern Güter den letztern bereitwillig zum Opfer darzubringen: Kollisionsfälle, die doch, man muß es gestehen, nicht im jeden Menschen-leben zu den alltäglichen gehören, und uns von der gütigen Natur nur selten abgefordert werden. Dem ungeachtet ist es eben so unleugbar, daß der Mensch, der Geist und Herz zu einer ächt-tugendhaften Gesinnung überhaupt gestimmt hat, auch selbst alsdann, wenn seine Neigung und Leidenschaft, oder überhaupt sein Interesse, mit seiner Pflicht übereinstimmend ist, diese nur mit desto gewissenhafterer Sorgfalt, zu aller Zeit, und unter allen

Umständen erfüllen wird: so wie auch seine Handlungen nur unter der Voraussetzung, daß er sie, auch ohne eigenthümliche Neigung oder Interesse, dennoch eben so sorgfältig ausüben würde, allein nur einen wahren moralischen Werth erhalten können; unterdeß der andere, ohne eine solche ächte Tugendgesinnung, auch selbst in Fällen der Zusammenstimmung von Pflicht und Interesse, sehr oft nach Laune, oder nach dem Eindruck der Gegenwart, die Pflicht-mäßige Handlung thun wird: wodurch sie dann offenbar allen moralischen Werth verliert. Wie viel uns, gewöhnlichen Menschen allen, zu einer solchen wahrhaften Tugend-gesinnung fehlt, durch welche wir zu einer unwandelbaren Bereitwilligkeit erhoben würden, um alle unsre Pflichten, die wir nun als Menschen und als Bürger, durch tausend materielle und intellektuelle Triebfedern, (also nicht durch die bloße Achtung für's Gesetz, wie Kant will) bestimmt, ausüben, — auch alsdann, mit ungeschwächter Sorgfalt und unnachläßlicher Gewissenhaftigkeit auszuüben, wenn auch nur die wichtigsten und bestimmendsten jener Triebfedern fehlen würden, und wenn wir nun, einzig nach dem kategorischen Imperativ, handeln sollten: — davon mögen wir uns dadurch überzeugen, daß ein jeder unter uns die Hand aufs Herz legt, und sich frägt: Wie? wenn alle jene Triebfedern wirklich wegfielen — würdest du alsdann der seyn, der du nach dem kategorischen Imperativ seyn sollst?

Ein Jeder, der das γνῶθι σεαυτὸν von der Thüre des Delphischen Tempels in sein Herz übertragen hat, wird das Ja auf diese Fragen (wenn ers zu wagen sollte, und wenn's für den Menschen überhaupt nicht zu vermessen wäre, hier zu bejahen) nur mit Furcht und Zittern aussprechen.

Gewiß! nichts geringeres, als ein Leben voll erprobter guter und gewissenhafter Handlungen gehört dazu, um einer solchen [illegible], auch nur für einzelne Kollisionsfälle unserer [illegible], fähig zu seyn.

Der in diesem Paragraphen aufgeführte Satz von dem Verhältniß des kategorischen Imperatives zu der wirklichen Lage des Menschen auf Erden, kann daher keinesweges dienen, die Heiligkeit des moralischen Gesetzes und unsre Verpflichtung zu dem unbedingten Gehorsam gegen dasselbe, auch nur auf die entfernteste Weise zu schmälern. Offenbar besteht das Leben des wahrhaft-moralischen Menschen, wie, nach dem sehr richtigen Ausdruck der alten Theologen, das Christenthum, nicht im Seyn, sondern im Werden: und eben so sagt der wahrhaft-moralische Mensch, nachdem er alles gethan, was er zu thun schuldig war, so wie Christus seine Jünger sagen hieß: Wir sind unnütze Knechte! wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren. Ich finde diesen Ausspruch Christi, beides der menschlichen Würde, und der menschlichen Gebrechlichkeit so durchaus angemessen!

Sechstens: Wie kann das Kantische Moralsystem am schicklichsten benannt werden?

Da Worte und Sachen in dem menschlichen Geist, selbst in dem gebildetsten, sich so innigst-gegenseitig bestimmen; und da Moral ein Gegenstand von dem allgemeinsten und höchsten Interesse ist: so ist der Name für das richtigste und ebelste aller Moral-systeme durchaus nichts Gleichgültiges; und ich würde daher vorschlagen, dasselbe das System der Würde der Menschheit zu nennen. Denn eben

durch dies System ist die wahre Würde des Menschen (die freilich seit der frühesten Geistes-entwickelung unsers Geschlechts von keinem Denker, und eben so auch nicht von dem schlicht-sten Menschen-verstande verkannt, aber doch nie bis zu der Klarheit der Begriffe und bis in die ursprünglichsten Anlagen unserer Natur entwickelt worden) auf das helleste erklärt, unwidersprechlich begründet, und vor allen Angriffen sophistischer Dialektik gesichert worden. Achtung fürs Gesetz, wie Kant sich immer ausdrückt, ist doch in der That eine zu spekulative Benennung für das oberste Prinzip der populärsten aller menschlichen Wissenschaften, und führet überdem die kleinliche Idee von bürgerlicher Verfassung mit sich: daher ich sie auch, obgleich für sehr treffend, dennoch nicht für edel genug, halten kann. Die vorgeschlagene Benennung, dünkt mich, nach der gebenen Erklärung, der Kantischen ganz adäquat: und kündiget zugleich durch das Wort den Adel ihres innern Gehaltes an. Also — a potiori denominatio!

Siebentens: Was ist von der durch die Kantische Philosophie und insbesondere durch sein kategorisches Moralsystem zu bewirkenden Wiedergeburt des menschlichen Geschlechts zu halten?

Wie ein Mann von Reinholds eindringenden Scharfsinn und geübtem Fein-blick in diese Art von moralischer Schwärmerey verfiel? ist nur durch den erhabenen Enthusiasmus des würdigen Denkers für die Kantische Philosophie überhaupt, und für Tugend und Menschenglück insbesondere,

zu erklären. Die Schaar junger Weltreformatoren aber, *) die — das erklärteste servum pecus! — durch die kritische Philosophie nichts geringeres, als Gerichtshof, Altar, Thron und Menschengeschlecht grundaus umgekehrt wissen wollen, um das erhabene Vergnügen zu genießen, mit eigener Hand sie wieder aufzubauen, und in ihrer kategorischen Glorie zu erneuern, — was wollen wir diesen erhabenen Leutlein wünschen? Daß sie ihre totale Weltreformazion nicht um einen Augenblick früher beginnen, als bis die Welt, die sie umschaffen wollen, von ihnen besser gekannt, und sie, die Leutlein selbst, von der Welt vortheilhafter gekannt, oder — überhaupt gekannt sind!!

Herrliche und Bedeutungs-volle Winke für Erziehung und Bildung der Menschheit, aus seinem Moralsystem, hat Kant mit der eines großen Denkers und Weltkenners angemessenen Weisheit, in dem zweiten Theil der Kritik der praktischen Vernunft, und der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft S. 271. u. ff. ertheilt, Winke, die jeder seine Anthropologe mit Dank zu erkennen, und mit Weisheit anzuwenden wissen wird.

---

*) Ich habe hier besonders, und fast einzig, ein noch ungedrucktes Manuskript eines jungen Kantianers im Auge, über dessen Werth oder Unwerth ich neulich von einem der Herren Buchhändler befragt ward: Inhalt, Vortragsart und den ganzen [illegible] dieses Werks beurtheile der Leser aus dem Titel, welcher heißt: „Die zweite Schöpfung und wahre Erziehung des menschlichen Geschlechts durch die Kantische Philosophie.“ Ich habe gegen den mir Unbekannten, aber in allen seinen alltäglichen Gemeinsprüchen hochüberfahrenden Verfasser die Indiscrezion gehabt, dem Herrn Buchhändler den Verlag einer solchen Hypertranscendentalen Exzentrizität zu widerrathen. Vielleicht aber pranget dasselbe doch auch in dem Meßkataloge, und vielleicht auch als eines der bewunderungswürdigsten Produkte kritischen Genies ausposaunt, in einigen unserer kritischen Zeitungen.

Wir eilen, und fragen noch kürzlich vor — unsre

Prüfung der Grundsätze des Kantischen Moralsystems.

Hier wagen wir

eine skeptische Ansicht des kategorischen Moralsystems.

Es giebt eine gewisse Skepsis, die sich auf die allgemeine Schwäche der Vernunft stützet, und die daher mit jener Skepsis aus Laune und Hang zu dialektischer Sophisterey, durchaus nicht verwechselt werden muß. Nach den Grundsätzen dieser Skepsis wollen wir jetzt das kategorische Pflichtgebot ansehen.

Wir fragen also:

Kann der Philosoph sich auf das kategorische Pflichtgebot, als auf ein indemonstrables, der Natur vernünftiger Wesen, als solcher, gegebenes Axiom berufen, und dasselbe der Vernunft als schlechterdings nothwendig und allgemein-gültig aufdringen?

„Ich erkenne das kategorische Pflichtgebot, kann der Intellektual-mensch (d. h. das vernünftige Wesen, abstrahirt von der Willenskraft) einwenden; ich erkenne es für das schönste und preiswürdigste Gesetz, welches sich die menschliche Natur vorzeichnen kann, als die oberste Bedingung ihrer Würde und ihrer edelsten Kraftäusserungen. Aber dies Gesetz, so kategorisch als du es in deinem Systeme forderst, in das Leben zu übertragen, und es zu dem höchsten Grundsatz aller meiner Handlungen zu erheben, das

scheint mir mit der Forderung der Natur im Widerspruch. Hat doch die Natur selbst durch so viele fremdartige und zugleich so wohlthätige Triebfedern, die sie in das Herz der Menschen legte, und wodurch sie seinen moralischen Handlungen zu Hülfe kömmt, es uns beinahe unmöglich oder wenigstens entbehrlich gemacht, jene ängstliche Abstraktion und idealische Reinheit in unsere Handlungen zu bringen. Wenn ich z. B. allen meinen sinnlichen Anlagen und allen meinen intellektuellen Fähigkeiten, eine solche Fertigkeit mitzutheilen suche, daß sie mir bei der Aufforderung zu jeder auch noch so schwierigen Pflicht zu Gebote stehen, daß es mir z. E. ein wahres geistiges Vergnügen, eine Art von Geist erhebendem Gefühl ist, tugendhafte Aufopferungen zu machen, so daß jenes Vergnügen, und dies Gefühl, als wesentliche Bestimmungen meines moralischen Willens angesehen werden müssen; würdest du es wagen, die geleistete Aufopferung, als nicht-tugendhaft, zu tadeln? Ich habe den Wunsch, ein edler Mensch zu seyn (einen Wunsch, den nicht jeder hat!) und ich will daher streben, in jedem Fall schwieriger Pflicht, die mir abgefodert wird, auch ohne allen Reiz sinnlicher Triebfedern, und sogar mit Abbruch meiner theuersten Neigungen, moralisch-gut zu handeln. Aber dein Moralsystem in seiner ganzen kategorischen Strenge in dem Leben wirklich zu machen — dies scheint die Natur selbst nicht zu wollen; denn dies würde mir und jedem Sterblichen schlechterdings unmöglich seyn. Und unmögliche Dinge verlangt die Natur nicht. Alle moralischen Pflichten beruhen auf dem allgemeinen Zusammenhange vernünftiger Wesen unter einander; und alle Wahrheit (so fern diese die vernünftige Natur im Verhältniß gegen andre ver-

nünftige Wesen darstellt), Glückseligkeit und Würde derselben, ist nur vermittelst der Beobachtung der moralischen Pflichten möglich: die kategorische Reinheit und Abstraktion von allen materiellen Triebfedern thut der edlere Mensch hinzu, und strebt, sich in jedem Fall großer und schwieriger Pflicht dazu zu erheben: der Philosoph muß, um ein Moral-system zu bilden, den kategorischen Imperativ als oberstes Prinzip derselben, zum Grunde legen, und er kann dadurch allein die höchste Folgerechtsamkeit seines Systems hervorbringen. Denn, vermittelst dieser, soll er für jede Pflicht den schwierigsten Fall, und aus allgemein-gültigen Grundsätzen, bestimmen. Nur muß er nicht vergessen, daß die Konsequenz seiner Theorie nicht der unmittelbare Zusammenhang der Natur der Dinge; daß seine reine praktische Vernunft, durch deren Vorschriften er die Sinnlichkeit des Menschen regelt, nicht eben dieselbe höchste Vernunft ist, (oder wie er sonst das unbekannte Wesen nennen will) die in die vernünftigen Wesen Gefühle und Triebe der Sinnlichkeit gepflanzt hat: welche zu verleugnen, die Allgütige uns selten in andrer Absicht, als zum höhern und gewissern Besten dieser Triebe und Neigungen selbst, anbefiehlt. Dein streng-kategorischer Mensch ist, dünkt mich, nicht allein nicht wirklich, und war es nie, sondern soll es auch, nach allen Zwecken der Natur, eben so wenig seyn, als ein Mensch mit bloßen reinen Anschauungen, Denkformen und synthetischen Grundsätzen a priori. Alles zusammengenommen, scheint mir daher reine spekulative Vernunft und reine praktische Ver-

nunft nicht mit so bestimmtem Unterschiede in der Natur von einander gesondert zu seyn, als in deinem System: und überhaupt, die höhere und die sinnliche Natur des Menschen, die Forderungen seines reinen Willens und die Triebe seiner Sinnlichkeit, scheinen nicht in dem offenbaren Widerspruch zu stehen, mit welchem sie in deinem System erscheinen."

Und so könnte also der Gegner den kategorischen Imperativ, als Maßstab aller moralischen Beurtheilung, als obersten Grundsatz der Moral, (als Wissenschaft), und die angemessene Gesinnung für die Befolgung desselben als den Grundzug eines wahrhaft-moralischen Charakters gelten lassen. Aber im Gebrauch für das wirkliche Leben ihn nur auf Fälle wichtiger und schwieriger Pflicht einschränken: am wenigsten aber würde dieser Gegner — (wenn er auch alles andre gestatten wollte) die nothwendigen und allgemeinen Folgerungen und Schlüsse aus dem kategorischen Imperativ (dergleichen die Kantischen Beweise von Freiheit, Seelen-unsterblichkeit und Daseyn der Gottheit sind) zulassen können. Nicht zu gedenken, daß es auch auf die Anerkennung des kategorischen Imperativs in aller seiner Strenge, angewendet werden könnte, was Kant S. 67. der Kritik der praktischen Vernunft von dem moralischen Gefühl sagt: „Um den Lasterhaften durch das Bewußtseyn seiner Vergehungen, als mit Gemüthsunruhe geplagt, vorzustellen, muß man ihn schon zum Voraus, als, wenigstens in einigem Grade moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtseyn pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen." Dennoch wollen wir

auf diese Bemerkung nicht alle das Gewicht legen, was gewisse Grübelgeister bei näherer Erörterung vielleicht darin finden könnten, und erklären hier nur, daß selbst diese, mit aller Freimüthigkeit vorgetragene, skeptische Ansicht des kategorischen Imperativs, bei näherer Beleuchtung, dem Kantischen System günstiger ist, als sie es auf den ersten Anblick scheint: eine Beleuchtung, zu der es uns hier, wenn vielleicht nicht an Licht, dennoch an Raum fehlt: und die sich der Leser aus unsern obigen Erläuterungen über den eigentlichen Sinn des Kantischen unbedingten Pflichtgebots gar leicht selbst wird abstrahiren können.

Wir gehen weiter

zu der Beleuchtung der Resultate aus dem kategorischen Pflichtgebot, nemlich der Freiheit, der Seelen-unsterblichkeit, und des Daseyns Gottes.

„Freiheit, heißt es S. 5. der Vorrede zu der Kritik der reinen praktischen Vernunft, ist die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmahl die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der An-

wendung des moralisch-bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut, d. h. Glückseligkeit im Verhältniß zur Sittlichkeit); folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen."

Diese Stelle enthält, wie man zu sagen pflegt, den nervus probandi der gesammten Moral-resultate des Kantischen Systems. Der **Königsberger-Philosoph** will uns **also, vermittelst seines Moral-systems, in das Reich des Uebersinnlichen versehen, welches er uns durch den metaphysischen Transcendental-Idealismus durchaus abschneiden mußte!** Wir erörtern also die Kantische Deduktion

A) der Freiheit.

Es giebt Freiheit — es giebt keine Freiheit — hieß eine der von ihm aufgestellten Antinomien. Beide Sätze ließen sich nach seinem System dort gleich-strenge beweisen, und Freiheit blieb also ein problematischer Begriff, dessen **Unmöglichkeit** wenigstens nicht dargethan werden konnte. Nun tritt in der Moral der kategorische Imperativ als das einzige Faktum der reinen praktischen Vernunft auf, und verlangt, als solcher, Unabhängigkeit von allen sinnlichen Triebfedern; diese Unabhängigkeit aber von allen sinnlichen Triebfedern ist nicht anders möglich, als unter Voraussetzung der Freiheit. **Also** (so drückt sich Kant selbst in der angeführten Stelle aus) also wissen wir a priori die Möglichkeit der Idee der Freiheit, ohne sie doch einzusehen: weil das moralische Gesetz nur unter der Bedingung der Freiheit mög-

lich ist.“ Sollte die in dem obigen Einwurf des Skeptikers vorgebrachte Deutung des moralischen Pflichtgebots, als eines nicht schlechthin, unbedingt und kategorisch-gebietenden Grundgesetzes, nicht grundaus widerlegt werden können (welches z. B. ein Maimon gar wohl bezweifeln dürfte): so würde es um die Wirklichkeit der Freiheit, so wie sie uns da die Kantische Moral aufstellt, als Unabhängigkeit von allen sinnlichen Triebfedern, geradehin geschehen seyn.

Aber — lassen wir das kategorische Pflichtgebot in aller seiner Reinheit und Abstraktion von jeder sinnlichen Beimischung gelten! Hier bemerke ich zuvörderst:

> Wie betrachteten die Philosophen der Griechen und Römer die menschliche Freiheit?

Der Begriff von der Freiheit, als einem Vermögen, sich über die Triebe der Sinnlichkeit zu erheben, oder, welches einerley ist, alle sinnlichen Triebe und intellektuellen Fähigkeiten einem höhern Gesetz im Menschen, dem Gesetz der Würde unserer Natur, unterzuordnen, — war der bei den Philosophen Griechenlands und Roms allein-herrschende. Deswegen finden wir auch in der gesammten alten Philosophie, die an dialektischen Feinheiten jeder Art die Philosophie der neuern, bis auf Kant, weit übertraf, überall keiner Streitigkeiten über Freiheit und Nothwendigkeit erwähnt; als erst in den Epochen der gesunkenen Philosophie. Die Ursache dieses höchst-auffallenden Phänomens liegt vorzüglich in dem durchaus praktischen Geist des Alterthums, in Absicht auf alles, was den Menschen, als Menschen, al-

vernünftig-handelndes Wesen, betrifft. Der Geist des Heroismus und der Großthaten (guter und böser) der in der Geschichte ihres Volkes, in den Darstellungen der Dichter und Künstler, und großentheils auch in der Denkungsart ihrer Zeitgenossen, herrschte, ließ sie an dem Vermögen des Menschen, sich über die sinnlichen Bestimmungen der Natur zu erheben, nicht auf die entfernteste Art zweifeln.

Erwägen wir ferner die eigentliche Epoche der philosophischen Streitigkeit über Freiheit und Nothwendigkeiten, so fällt sie besonders in die Epoche der Vermischung der christlichen Religionsgrundsätze mit den Dogmen der Philosophie. Mißgedeutete Sprüche der Bibel, wie z. B. der in dem Buch Moses, wo Jehovah von Pharao sagt: „Ich will sein Herz verhärten;" und eben so alle diejenigen, die, nach der alten Dogmatik," von der Auserwählung und der Vorherbestimmung" handeln — das waren die Quellen des end-losen Streits über Freiheit und Nothwendigkeit — und woraus entsprangen wiederum jene Mißdeutungen der biblischen Sprüche? Aus Unkunde der Sprache und des Geistes des Orients, und aus unphilosophischem Anthropomorphismus in den Begriffen von der Gottheit. Weislich schien mir die Popularphilosophie, bei der immer glücklichern Harmonie mit den, nach einer richtigen Exegese dogmatisirenden Theologen, und bei der Läuterung aller Begriffe der natürlichen und der geoffenbarten Religion, jene eklen Streitigkeiten, als für immer unentscheidbar, und vielleicht als nichtig in sich selbst, anerkannt zu haben: denn selbst der Gielsdorfer-Schulzische Determinismus ward in der philosophischen Welt mehr verachtet, als besprochen. Ich habe nie einen Unterschied finden können zwischen der Thorheit des Menschen, der sich

bei seinen moralischen Handlungen durch einen gewissen geheimen Mechanismus des Bluts, oder durch die geistigen Einflüsse der Gottheit, bestimmt glaubt; und zwischen der Thorheit des Handwerkers, z. B. eines Töpfers, der, indem er den Thon mit seiner Hand bildet, den geheimen Einfluß irgend einer fremdartigen Kraft der Natur, etwa der magnetischen oder der elektrischen, vielleicht auch einer schaffenden oder zerstöhrenden Gottheit, befürchten würde. Diese Ahndungen des Töpfers haben offenbar keinen geringern Grad der Möglichkeit, als jene Ahndungen des Menschen bei seinen moralischen Handlungen. Wie würden die erstern belachen: aber die andern? — waren der Gegenstand philosophischer Streitigkeiten. Denn die *Möglichkeit* einer *fremdartigen, von uns unabhängigen Bestimmung* unsrer moralischen Handlungen kann offenbar eben so wenig bewiesen oder geleugnet werden, und muß daher auch eben so wenig Gegenstand der Denker seyn, als die Möglichkeit des geheimen Einflusses des Magnetismus oder der Elektrizität, oder der unmittelbar schaffenden Gottheit auf den zu bildenden Topf bewiesen oder geleugnet werden kann. „*Ich bin es mir bewußt, aus eigener Entschließung das Böse unterlassen, das Gute thun zu können.*" Dieß Bewußtseyn findet bei allen Menschen statt. Der erklärteste Bösewicht hat es, so wie ich, und ein jeder, so wie der edelste unter den Menschen. Dieß *Bewußtseyn des Vermögens,* mich *den Trieben der Sinnlichkeit zu unterwerfen, oder auch über sie hinaus zu erheben, ist meine Freiheit.* Alle Zurechnung meiner Handlungen ist, *nur durch das Bewußtseyn dieser Kraft in mir,* möglich. Das Wie? dieser Kraft aber —

ist mir, wie das eigentliche Wesen aller Kräfte, unbegreiflich: aber ich bedarf's auch, zu meinen moralischen Handlungen, eben so wenig zu wissen, als ich, um von den Dingen der Natur zu den Bedürfnissen des Lebens Gebrauch zu machen, ihr Wesen, als Dinge an sich selbst, als noumena, einzusehen brauche. Noch unbegreiflicher aber muß mir das Verhältniß dieser Kraft zu andern eben so unbekannten Kräften, z. B. der Gottheit, seyn. Ich handle also nach jenem Bewußtseyn, und setze alle Würde meiner Natur darin, nach demselben zu handeln. Aber jede Untersuchung über das Wie? dieser Kraft und über Zusammenhang derselben mit der Welt der Uebersinnlichkeit — acht' ich für Grübelei.

So könnten wir die reinste Moral aus dem popularsten Begriff der Freiheit, wenigstens auf eine für den schlichten Menschenverstand befriedigende Art, ableiten. Das, was Kant die reine praktische Vernunft, oder auch den reinen Willen nennt, scheint mir von den Philosophen bis dahin noch lange nicht genug erörtert zu seyn. Dem Entdecker des kategorischen Imperativs bleibt der unbestreitbare Ruhm, die Bestandtheile unserer moralischen Natur vollständig entwickelt und auf deutliche Begriffe zurückgeführt zu haben. Bei näherer Untersuchung aber würde sich's finden, daß das moralische Ich des Menschen weder bloß reine Vernunft, noch reine Anschauung, oder Begriff a priori, noch Gefühl, sondern ein Zusammengesetztes aus allem diesem ist, und unter allen Affektionen des menschlichen Ichs überhaupt, mit dem Bewußtseyn, die meiste Aehnlichkeit hat: *) so daß die Philosophie in intellek-

*) Auf diese Aehnlichkeit deutet offenbar die Sprache durch den Ausdruck Gewissen, (Bewußtseyn) conscientia, ein. eine Benennung. [illegible]

tuelles und moralisches Bewußtsein unterscheiden sollte: — wo es sich dann ergiebt, daß, so wie das Gefühl unsers Daseyns, als denkender Wesen, das unmittelbarste Resultat des intellektuellen Bewußtseyns; also das Gefühl der Freiheit oder des Vermögens der Selbstbestimmung unserer sinnlichen Triebe und der Unterordnung derselben unter die Gesetze des moralischen Ichs, das unmittelbare Resultat des moralischen Bewußtseyns, d. h. unsers Daseyns als Willenbegabter Wesen, ist. Von *unserm Daseyn, als denkende Wesen*, und von *unserer Freiheit, als Willenbegabte Wesen* — *wären wir also gleich-unwidersprechlich überzeugt*: dieses vorausgesetzt geben wir nun eine

psychologisch-metaphysische Analyse des Begrifs der Freiheit.

So wie das denkende Wesen überhaupt zwei Gegenstände unterscheidet, nämlich sein Ich, und die Außendinge: so bestimmt es durch die allgemeinen Denkgesetze die Außendinge, und sein eigenes Ich, in so fern dies empirisch ist (denn auch dies ist ja den allgemeinen Denkgesetzen unterworfen); durch das allgemeine Handlungsgesetz (Moralgesetz) aber bestimmt es dieses Ich, in so fern es das Vermögen hat, Vorstellungen durch Handlung zu verwirklichen, d. h. in so fern es einen Willen hat.

Denken wir uns diesen Willen eines vernünftigen Wesens noch überdem sinnlich afficiert, mit Trieben und Leidenschaf-

---

aber die philosophischer-tönenden: moralisches Gefühl, moralischer Sinn u. s. w. sehr weit zurück bleiben.

ten, wie es nun wirklich ist: so scheint er's, daß, wenn ein vernünftiges Wesen seine Natur, als solches, nicht verleugnen soll, dasselbe auch zu gleicher Zeit das Vermögen haben müsse, die Oberherrschaft der Vorstellung oder der Idee über den Trieb, zu behaupten und auszuüben. Denn zuvörderst hat die Vorstellung oder die Idee, als unmittelbares Produkt der vernünftigen oder denkenden Natur, den Rang über die (zufälligen) Affectionen einer niederen Natur, der Sinnlichkeit: und Unterordnung des Niedrern unter das Höhere ist das wesentlichste Geschäft der Denkkraft, als eines Vermögens, das Mannigfaltige zur Einheit zu verknüpfen. Das Höchste, was vernünftige Wesen durch ihre Natur leisten können, ist, sagt Pascal mit Recht, gehörig zu denken. (penser, comme il faut). Wenigstens leuchtet es von selbst ein, daß ein vernünftiges Wesen, bei welchem der Trieb fortdauernd über die Idee herrschte, oder in welchem Vernunft und Sinnlichkeit so verbunden wären, daß die leztere schlechterdings und unwiderstehlich die erste beherrschen müßte, seine Function, als vernünftiges Wesen, nicht auszuüben gesagt werden könnte.

Zweitens aber hat auch die Natur selbst dadurch, daß sie den vernünftigen Wesen, im Verhältniß mit den vernunftlosen, so wenig Instincte verlieh, und auf ihre Kargheit in dieser Rücksicht offenbar die ganze Oekonomie des Menschen berechnet hat, dies als ihren bestimmtesten Willen erklärt: daß in dem Menschen die Idee über den Trieb herrschen, und dieser durch jene bestimmt, geregelt und geleitet werden sollte. Und so geht es dann theils aus der Natur eines vernunft- und willenbegabten, aber zugleich mit sinnlichen Trieben afficirten Wesens; theils aus der ganzen Oekonomie der Na-

tur mit so geeigneten Wesen als die Menschen sind, hervor: daß die Oberherrschaft der Idee über den Trieb als ihr eigenthümlicher Charakter angesehen werden müsse.

Möge diese Oberherrschaft der Idee über den Trieb von dem vernünftigen Wesen selbst auch bisweilen gar nicht, ja vielleicht nur selten ausgeübt werden: ohne das Vermögen einer solchen Oberherrschaft würden sie nicht vernünftige Wesen seyn; so wie auch schon der schlichteste Verstand einen Menschen, der von irgend einer Leidenschaft ungebändigt beherrschet wird, vernunftlos zu nennen pflegt. Wir reden z. B. von einem Wahnsinn, einer Raserei der Leidenschaft: und deuten dadurch offenbar an, daß wir einen von dem blinden Trieb dahingerissenen Menschen gewissermaßen aus der Reihe der vernünftigen Wesen ausschließen.

Dieses Vermögen der Oberherrschaft der Idee über den Trieb äußert sich schon auch in der bloßen Unterordnung der Triebe unter einander. Zum Beispiel, ein Attikus, sey's aus Ehrbegierde, sey's, um den Uebeln eines lästigen Alters zu entgehen, bekämpft den natürlichen Instinct des Hungers, und macht seinem Leben ein Ende: und eben so ist auch ein jeder vorsätzliche Selbstmord ein unwidersprechlicher Beweis von der, bloß einer vernünftigen Natur möglichen, Unterordnung der Triebe: indem kein vernunftloses Leben, z. B. kein Thier, sich selbst zerstört.

Da aber diese Oberherrschaft der Idee über den Trieb, so wie der Trieb selbst, dem vernünftigen Wesen nicht unwiderstehlich beiwohnt, sondern mehr oder weniger geäußert; und entweder ausgeübt oder unterlassen werden kann: so wollen wir, nach der Aehnlichkeit des Ausdrucks von Willens-

bestimmung, den vernünftigen Wesen **das Vermögen der selbstbestimmten Oberherrschaft der Idee über den Trieb** beilegen.

Unter allen Ideen nun, denen der Mensch in seinen Gesinnungen und Handlungen eine Oberherrschaft über den Trieb einräumen kann, ist diejenige, welche den Gedanken seines Selbst, als eines vernunft- und willen-begabten Wesens, also der vernünftigen Natur überhaupt — ausdrückt, ohne Zweifel die wichtigste, die sein Ich am innigsten berührende; denn offenbar drückt sie ja die eigenthümliche Natur dieses Ich aus: die wichtigste; denn der Mensch muß, außer seinen andern intellectuellen Anlagen, durch welche er die gesammte leblose und thierische Naturen um sich her überragt, eben durch die selbstbestimmte Oberherrschaft der Idee über den Trieb, als den characterischen Vorzug seiner Natur, sich über alle ihm bekannte Naturen besonders erhaben fühlen.

Die Bestimmungen dieses (moralischen) Ich, als einer vernunft- und willen-begabten Natur, sagt das Pflichtgebot oder das Moralgesetz aus. Das Vermögen nun der selbstbestimmten Oberherrschaft der Idee des reinen Pflichtgebotes über den Trieb, (d. h. über alle und jede sinnliche Affectionen der vernünftigen Natur) können wir mit Recht als das erhabenste Vermögen seiner Natur betrachten: denn es betrifft offenbar nichts geringeres, als — gleichsam die Richtung und Handhabung aller seiner physischen, intellectuellen und gesellschaftlichen Anlagen, Kräfte und Fertigkeiten; nichts geringeres, als — die Handhabung und alles-sich-unterordnende Bestimmung seines Selbst, als einer Vernunft- und Willen-begabten Natur.

Dies Vermögen der selbstbestimmten Oberherrschaft der Idee des reinen Pflichtgebots über den Trieb nennen wir „die moralische Freiheit“ des Menschen; so wie das Vermögen der selbstbestimmten Oberherrschaft einer jeden andern Vorstellung, z. B. der Unterordnung der Triebe unter einander, „die intellectuelle Freiheit.“

Von der psychologisch-metaphysischen Analyse des Begriffs der Freiheit gehen wir weiter zu der Erörterung des sogenannten moralischen Gefühls, welches auf diesem Begriff der Freiheit beruht: und geben eine

psychologisch-metaphysische Analyse des moralischen Gefühls.

So allgemein und abstract auch die Idee höchster Zweckmäßigkeit zu seyn scheint, in welche wir, in dem Vorhergehenden, den Begriff der reinen Pflicht aufgelöst haben; so hat sie dennoch, eben durch ihren Inhalt, nicht nur in der Vernunft, deren eigenthümlichste Bestimmung es ist, Zwecke zu erkennen und dem Willen vorzuzeichnen (S. 312) eine ursprünglich und wesentlich gegründete Haltbarkeit: sondern sie hat auch dadurch, daß sie das Ich des Menschen, als eines vernunft- und willen begabten Wesens so innigst berührt (S. 373), (indem er diese höchste Idee der Vernunft durch Handlungen nach dem reinen Pflichtgebot verwirklichen kann, und nach der Vorschrift der Vernunft auch verwirklichen soll,) eine bestimmende Kraft; eine bestimmende oder zur Handlung anregende Kraft, sage ich. Diese willen-bestimmende Kraft jener Idee beruht darauf, daß sie durch die innige Berührung das Ich des Menschen, als eines vernunft- und willen begabten Wesens, an Gefühl gränzet, oder vielmehr selbst Gefühl wird.

Denn jede Vorstellung, die auf den Willen wirken und diesen zur Handlung anregen soll, ist entweder

Vorstellung irgend eines, den Bedürfnissen unserer physischen oder intellectuellen Natur angemessenen, Zweckes;

oder die Vorstellung der höchsten Zweckmäßigkeit, als der obersten Bedingung und des leitenden Princips aller, vernunft- und willen-begabten Wesen angemessener und erreichbaren, Zwecke.

Die erste dieser Vorstellungen berührt unser physisches und intellectuelles Ich.

Die andre — unser moralisches Ich, das heißt unser Ich, als vernunft- und willen-begabter Wesen im Verhältniß gegen andre, vernunft- und willen-begabte Wesen.

Beide Vorstellungen werden also, eben durch ihre unmittelbare Beziehung auf unser Ich, willen-bestimmend oder thätig.

Die lezte dieser Ideen, nämlich die Idee unseres Ich, als eines vernunft- und willen-begabten, und durch die Oberherrschaft der Idee über den Trieb allein-bestimmbaren Wesens demonstrirten wir schon oben S. 373 als die, unsre ganze Natur am meisten interessirende, in ihre wesentlichste Bestimmungen eingreifende und wichtigste aller Ideen, deren wir fähig sind. Hieraus erklärt sich also auch von selbst das all-überwiegende, mit nichts anderm vergleichbare, unwiderstehliche, unabweisliche dieser Idee, und des durch sie erzeugten, auf ihr allein-beruhenden, moralischen Gefühls.

Daß nun aber dies moralische Gefühl unter allen bekannten mit dem der Achtung am meisten zusammenfällt, (coincidirt), erhellet aus folgender Schlußreihe:

Unsre Vernunft ist in ihrem gesammten Denk-Kreise keiner höhern Vorstellung fähig, als der eines Wesens, welches durch Selbstbestimmung, d. h. vermittelst der Oberherrschaft der Idee über den Trieb, die Fähigkeit besitzt, die höchste (der Vernunft selbst immer nur erreichbare) Zweckmäßigkeit hervorzubringen. Da nun Vernunft, als das Vermögen, Zwecke zu erkennen und durch den Willen wirklich zu machen, den Werth der Dinge nicht anders, als nach ihrer verhältnißmäßigen Zweckmäßigkeit schätzen, und durch diese den Willen bestimmen, die ihn afficirenden Gefühle erregen kann: so muß sie auch der höchsten Zweckmäßigkeit den höchsten (objectiven) Werth, demjenigen Wesen aber, welches diese höchste Zweckmäßigkeit hervorbringen kann, (also — der vernunft- und willen-begabten Natur) den höchsten (subjectiven) Werth zuerkennen.

Das Gefühl des höchsten Grades der Werthschätzung bezeichnen wir mit dem Namen der Achtung.

Da nun das moralische Pflichtgebot nichts anders als die Gesetzgebung der höchsten (vernünftigen Naturen immer nur erreichbaren) Zweckmäßigkeit; die vernünftige und willen-begabte Natur aber das vollziehende Subject jenes Pflichtgebots, und dadurch der Quell dieser höchsten Zweckmäßigkeit ist: so ist das moralische Gefühl, welches die moralische Gesetzgebung und die vernunft- und willenbegabte Natur als das vollziehende Subject dieser Gesetzgebung, zum Gegenstande hat, nichts anders, als ein Gefühl der Achtung.

Hieraus geht also auch unmittelbar der Hauptsatz der Moral hervor: daß die vernunft- und willen-begabte Natur Quell und Gegenstand der höchsten Zweckmäßigkeit, das heißt also, unbedingter Zweck, Zweck an sich ist: ein Satz, auf

welchen Kant sehr richtig alle Würde der menschlichen Natur gründet; den wir aber hier, unabhängig von seinen Principien, aus unsern bisher begründeten Prämißen abgeleitet haben.

So fein und abstract nun aber auch die Ideenreihe ist, auf welche wir, durch diese philosophische Analyse, das moralische Gefühl zurückgeführet; so wird doch der Denker über diese Feinheiten nicht erstaunt seyn, der es aus unzähligen andern Beispielen der Psychologie und Aesthetik belehrt ist, welche unendliche Feinheiten sich so oft bei der Auseinanderwickelung der in einer Empfindung enthaltenen dunkeln Vorstellungen dem Scharfsinn des Analytikers entfalten.

Da aber das moralische Gefühl unter allen das allgemeinste, unwiderstehlichste und wirksamste der menschlichen Natur ist: so lasset uns sehen: wie die Natur jene abstracte Schlußreihe dem Menschen gleichsam versinnlichet, die abstracteste aller Ideen (die Idee der höchsten Zweckmäßigkeit) zur praktischesten und allgemeinverständlichsten gemacht, und ihr dadurch diejenige bewundernswürdige Wirksamkeit ertheilet hat, wodurch uns die menschliche Natur, troz aller Verderbtheit, immer noch so ehrwürdig seyn muß?

Eine Untersuchung, welche — obgleich sie nur psychologisch-analytisch ist, dennoch auch selbst von einer Metaphysik der Moral nicht verschmähet werden darf; indem die Thatsachen der Natur die Transcendental-Analyse des Metaphysikers allein bestätigen, begründen können, und die Coincidenz dieser Thatsachen der einzige Probierstein aller philosophischen, (metaphysischen nicht weniger als psychologischen) Analyse ist.

Das moralische Gefühl zerlegt sich also, bei näherer Zergliederung, in folgende Bestandtheile:

Jeder Mensch von dem schlichtesten Verstandesmaas erkennet in seinem vernünftigen Mitgeschöpf:

1) ein durch seine physische und besonders auch durch seine intellektuelle Anlagen mächtiges und alle andern Erdengeschöpfe überragendes Wesen.

2) ein durch seine höhere (vernünftige) so wie durch seine niedere (sinnliche) Natur ihm verwandtes Wesen.

3) ein durch das Willensvermögen für das Glück oder Unglück seiner Mitgeschöpfe sehr wichtiges Wesen.

4) ein durch den Gehorsam gegen das Pflichtgebot, als den Ausdruck des allgemeinen Willens vernünftiger und willenbegabter Naturen, — das heißt also ein durch Tugend achtungswürdiges Wesen.

Die erste dieser Eigenschaften (überlegne Macht) flößt ihm Furcht, oder mit einem edlern Ausdrück, Ehrfurcht ein. Die zweite, (gleichartige sinnliche Affektionen) Sympathie. Die dritte, (Selbstbestimmung zum guten oder bösen Gebrauch aller seiner Kräfte) das Gefühl des Nutzens oder Schadens.

Die vierte (Anlage zur Tugend) flößet ihm Achtung ein. Auf gleiche Art erkennet der schlichteste Menschenverstand jede pflichtmäßige Handlung

1) als der Vernunft, der Wahrheit und der Ordnung gemäß.

2) als einen Beytrag zu seiner eigenen oder seiner Nebengeschöpfe Glückseligkeit.

3) als die Vollziehung des allgemeinen Willens vernünftiger und willenbegabter Naturen. (Die allgemeinste und tauglichste Maxime der Volksmoral war von jeher und ist

noch, wie bekannt: Was du nicht willst, daß dir die Leute nicht thun sollen u. s. w. eine Maxime, die offenbar das Moralgesetz, als den allgemeinen Willen vernünftiger Naturen, ankündiget.)

4) als einen Act freier Entschließung, den er, wenn er diese Entschließung von jedem Einfluß der Leidenschaft frei weiß, für die achtungswürdigste Kraftäußerung des Menschen hält. (Denn eben darauf gründet sich ja die allgemeine Achtung selbst der ungebildetsten Menschen für den rechtschaffenen Mann).

Hier hätten wir dann also das moralische Gefühl, oder, welches einerlei ist, das Gefühl der Achtung für das Pflichtgebot, in seine psychologische Bestandtheile zerlegt. Und welchen Schluß ziehen wir nun aus dieser psychologischen Analyse für die Metaphysik der Sitten, zur Bestätigung und Begründung des Pflichtgebots, als der Gesetzgebung der höchsten Zweckmäßigkeit für vernunft- und willen-begabte Naturen? den Schluß: daß die Natur durch alles dieses die Idee der höchsten Zweckmäßigkeit dem Menschen gleichsam versinnlichet, diese abstrakteste aller Ideen zur praktischesten und allgemeinverständlichsten gemacht, und ihr dadurch die erstaunenswürdige Wirksamkeit ertheilt hat, welche sie von jeher über die Menschen äußerte und noch fortdauernd äußert.

Rechtfertigung des Ideenganges der Metaphysik der Sittenlehre, gemäs der gegebenen Analyse.

Wenn nun aber der Philosoph das moralische Pflichtgebot in seiner umfassendsten Bedeutung,

so wie in seiner höchsten Reinheit aufstellen will: so muß er es allerdings als den Ausdruck des allgemeinen Willens vernünftiger Naturen, oder, welches eben so viel heißt, als die unbedingte Gesetzgebung der (ihnen erreichbaren) höchsten Zweckmäßigkeit darstellen: so wie auch die höchste Kategorie, unter welcher er die vernünftigen Naturen betrachten kann, diese ist, daß er sie als die sich selbstbestimmenden, vollziehenden Subjekte dieser (moralischen) Gesetzgebung denket.

Denn jene Kategorie des Pflichtgebotes, so wie diese der vernünftigen Natur, befasset nicht allein alle übrigen (der vorhin genannten vier gegenseitigen) Bestimmungen des Pflichtgebotes und der vernünftigen Natur; sondern diese andern Bestimmungen jener Kategorie werden, als eben so viel niedere Zwecke, durch das Pflichtgebot, als unbedingte moralische Gesetzgebung, — (ausgeübt von Vernunft- und Willenbegabten, und blos durch das Gefühl der Achtung gegen dieses Pflichtgebot zur Handlung bestimmten Wesen) zu der höchsten Zweckmäßigkeit bearbeitet, nach welcher vernünftige Naturen sich selbst und untereinander als Zweck an sich betrachten.

Alle übrigen Bestimmungen des Pflichtgebots, so wie der vernünftigen Natur, sind noch bedingt; diese letzte und höchste aber enthält allein das unbedingte, auf welches die Vernunft in der Metaphysik der Sitten, so wie in der Metaphysik der Natur, zuletzt nothwendig hinauskommen muß. Und grade so ist es, daß Kant in seiner „Metaphysik der Sitten" und in der „Kritik der praktischen Vernunft" beydes, das Pflichtgebot und das nach dem Pflichtgebot handelnde Subjekt, durchgängig betrachtet und dargestellt hat. Alle andern Bestimmungen des Pflichtgebotes und der vernünftigen Natur,

z. B. das Gefühl der Furcht, des Nutzens, der Sympathie, die wir vermittelst der psychologischen Analyse des moralischen Gefühls entwickelten, müssen offenbar als eben so viel Vorarbeiten der Natur zu dem Gefühl der Achtung für das unbedingte Pflichtgebot, diesem eigentlichen moralischen Gefühl, angesehen werden: jene Bestimmungen erfüllt sie, die Natur, vermittelst des Triebes, welcher uns unwillkührlich dazu hinleitet, gleichsam für uns und an unsrer Stelle: diese letzte und höchste aber kann das vernünftige Wesen nur vermittelst der selbstbestimmten Oberherrschaft der Idee (höchster Zweckmäßigkeit) über den Trieb, also vermittelst der moralischen Freiheit und Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern selbst erreichen, und gleichsam sich selbst schaffen: bey allen übrigen Bestimmungen hat der Mensch nur einen Werth; diese letzte und höchste giebt ihm allein Würde. Eben von dem moralischen Gefühl, in so fern es nicht Trieb für das Nützliche, für das Angenehme u. s. f. oder auch nicht eine gewisse geistige Sympathie, sondern Achtung für das Pflichtgebot, als Gesetzgebung der höchsten Zweckmäßigkeit ausdrückt, gilt es, was im Evangelio steht: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles andre zufallen:" das heißt, in unsre philosophische Sprache übersetzt: „Uebet die Tugend als unbedingtes Gesetz vernunft- und willenbegabter Naturen; und sie wird, euch und andern, Quell der Ruhe, der Zufriedenheit, der Glückseligkeit u. s. f. werden: die einstweiligen Ausnahmen von der allgemeinen Regel überlasset jenem unbekannten Wesen, welches euch das unbedingte Pflichtgebot ins Herz schrieb: durch reine Pflichthandlungen werdet ihr diese Ausnahmen — wenigstens so viel an euch ist — um vieles vermindern."

Wir fragen weiter:

Wie verhält sich die Kantische Lehre von der transcendentalen Freiheit zu dem dogmatischen Determinismus?

Um dem unbedingten Pflichtgebote Gehörsam zu leisten, muß der Mensch unabhängig von sinnlichen Triebfedern handeln können: diese Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern bezeichnet Kant mit dem Namen der „transcendentalen Freiheit:" die er also mit dem unbedingten Pflichtgebot, dieser einzigen Thatsache der praktischen Vernunft, zugleich als gegeben betrachtet: weil die Unabhängigkeit der vernünftigen Natur von sinnlichen Triebfedern mit Recht als die conditio sine qua non angesehen werden muß, durch welche uns Handlungen nach dem unbedingten Pflichtgebot, d. h. Handlungen, ausgeübt unabhängig von Triebfedern der Sinnlichkeit, allein nur möglich werden.

Wenden wir uns nun von aller spekulativen Dialektik ab, und befragen unser Bewußtseyn: so verhält es sich mit der transcendentalen Freiheit, welche Kant als gegeben annimmt, auf folgende Art:

Jede Handlung, welche ein vernünftiges Wesen ausübt, muß, so wie alles was geschieht, den Gesetzen der Vernunft gemäs, (ratio res non ut contingentes, sed ut necessarias contemplatur. Spinoza.) der großen Kette nothwendig in einander gegründeter und sich gegenseitig bestimmender Ursachen und Wirkungen eingefügt, und als Glied dieser Natur-Nothwendigkeit angesehen werden. Demnach kann die Vernunft keine menschliche Handlung, gute oder böse, physische oder moralische anders betrachten, als daß sie die gegenwärtige durch die vergangene, die vergangene durch die ihr zu-

nächst vorhergegange (nati natorum et qui nascuntur ab illis) die künftige durch die gegenwärtige, bestimmt, und so — Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, als nothwendig in einander gegründet und sich gegenseitig bestimmend, betrachtet. Da es also den Gesetzen der Vernunft schnurstracks entgegenläuft, dem Zufall in die Reihe der Dinge Eintritt zu gestatten, indem dadurch offenbar aller Vernunftgebrauch aufgehoben wird: so erhellet von selbst, daß jeder folgerechte Dogmatiker Determinist seyn muß, wie es auch Spinoza, als der konsequenteste aller Dogmatiker, gewesen ist. Wenn nun der Urheber des kritischen Systems die Vernunftgesetze, als die in der Erfahrung und Sinnenwelt einzig geltenden, anerkennet; so muß er auch, nicht mehr und nicht weniger als der Dogmatiker selbst, den **Determinismus der Erfahrungs- oder Sinnen-welt** anerkennen. Aber nun bemerke man den **wesentlichen Unterschied zwischen dem dogmatischen und kritischen Determinismus.**

Da der Dogmatiker die Denk- oder Vernunft-gesetze als den Dingen an sich inhaerirend betrachtet; so kann er, auch alsdann, wenn er über Welt oder Erfahrung und die Sinne hinausgeht, sich von dem Determinismus nicht anders als durch den offenbarsten Widerspruch gegen die ursprünglichen Dogmen seines Systems lossagen. Denn die übersinnliche Welt (mundus extramundanus, wenn man mir den Ausdruck verzeihen will) hat für ihn, eben wegen der Inhaerenz der Vernunft-gesetze in den Dingen, keine andre, als diese Vernunftgesetze, die unmittelbar zum Determinismus führen; indem die nothwendige und gegenseitige Begründung des Eins durch Alles, des Alles durch Eins (ἓν καὶ πᾶν) die höchste Vernunft-Einheit ist.

Diesem Determinismus der Sinnenwelt nun, den der Dogmatiker sogar noch bis über das Feld der Erfahrung hinaus anzunehmen gezwungen ist, scheint es offenbar zu widersprechen, daß wir es uns, nach vollbrachter That, bewußt sind, sie auch nicht gewollt haben zu können, ich will sagen, uns bewußt sind des Vermögens, uns zu einer andern als der nun wirklich gemachten That, zu bestimmen. Der Mörder, zum Beispiel, den der Richter zum Tode verurtheilt, weil derselbe seinem Beleidiger, in dem Augenblick unaufhaltsam, flammender Rachsucht, das Leben geraubt, fühlt es sehr wohl, daß er, ohngeachtet der hinreißenden Leidenschaft des Zorns, diese That dennoch auch nicht hätte wollen, also auch nicht hätte ausüben können: und nur auf dieses Bewußtseyn gründet sich die gerechte Strafe des Richters, gründet sich die wahre Reue des Missethäters, gründet sich der allgemeine Glaube der Menschheit an die Zurechnungsfähigkeit menschlicher Handlungen. Und in eben diesem Bewußtseyn ist die Ursache von dem Widerspruch des Gefühls gegen den in den ewigen Vernunftgesetzen selbst gegründeten Determinismus zu suchen.

Und welchen Ausweg eröfnet uns der Kriticismus? wie vereinigt er den Determinismus der Sinnenwelt mit dem Bewußtseyn der Freiheit? Nach dem System des Kriticismus giebt es, wie wir gesehn, eine doppelte Welt, eine Welt der Sinne, (mundus Phaenoumenos) in welcher unsere Denk- oder Vernunftgesetze gelten; und eine Welt der Uebersinnlichkeit (mundus Noumenos) in welcher die Vernunftgesetze nicht gelten. Durch das Vermögen der Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern, oder der (moralischen) Freiheit, fühlt sich die vernünftige Natur in der letztern als der über-

übersinnlichen Welt, fühlt sich allein dadurch fähig, zwar nicht den nothwendigen Naturgesetzen der Sinnen-welt entgegen zu handeln; aber doch, durch sich selbst und unabhängig von diesen Gesetzen, die Ursache einer **neuen Reihe** von nothwendig, das heißt, nach Natur-gesetzen verknüpften Begebenheiten, oder besser, eignen Handlungen zu werden. Diese neue Reihe von nothwendig-verknüpften Handlungen spinnt sich also offenbar in der Sinnenwelt und nach dieser ihren Gesetzen fort: die Veranlassung zu dem Beginn dieser neuen Reihe ist selbst **nur in der Sinnenwelt zu suchen**; ist selbst gleichsam das — wenn gleich noch so unsichtbare — Angehänge irgend eines Gliedes in dieser Reihe: aber die **Kraft**, diese **Veranlassung** zu dem Beginn einer neuen Reihe zu **ergreifen**, und die von der bisherigen Reihe verschiedenen Handlungen in der Sinnenwelt, mithin also auch, dieser ihren Gesetzen gemäs, erscheinen zu lassen, wohnet der vernünftigen Natur als Noumenon bei: denn als bloßes Glied der Sinnenwelt würde die vernünftige Natur immer nur die **alte** Reihe von Handlungen fortspinnen, und in derselben nie vorwärts schreiten, sich nie bis zu einer ganz neuen erheben können.

So geht dann die Reihe nothwendig bestimmter Handlungen in der Sinnenwelt fort, und selbst die neu angefangene knüpft sich vermittelst einer verborgenen, aber sehr wirklichen, Ursache und Veranlassung an die nächst-vorhergegangene und durch diese an jede vorige: aber das, worauf diese Veranlassung wirkte, und wodurch also die neue Reihe allein nur möglich wird, liegt über die Sinnlichkeit hinaus, liegt in der Noumenenwelt; in der Noumenen-Welt, in welcher, als solcher, keine Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen gilt,

so daß also die vernünftige Natur die Handlungen in der Sinnenwelt, der Naturnothwendigkeit gemäs, erscheinen lassen kann, ohne den Gesetzen dieser Nothwendigkeit selbst unterworfen zu seyn. Und dies ist es, was Kant die transcendentale Freiheit nennt.

Beispiele erläutern! Hier ist eins:

Der Mensch, der gestern und ehegestern, und vielleicht ein halbes Leben [illegible] durch, in einer niedrig-wollüstigen Lebensart versunken war, wird heute, von irgend einer lebendigen Vorstellung, (aus der Sittenlehre, aus der Religion, oder aus seinem gegenwärtigen oder künftigen Schicksal entlehnt) ergriffen; faßt den Entschluß, sich der Ausübung der Tugend zu widmen; unterläßt jede, mit seiner bisherigen Lebensart noch so entfernt-ähnliche, Handlung; meidet sorgfältigst jede verführerische Gelegenheit; und wird und bleibt, um mit dem in solchen Fällen gewöhnlichen Ausdruck zu reden, ein ganz anderer Mensch.

Hier beginnt also eine ganz neue Reihe von Handlungen, (neu durch die Entgegensetzung der nunmehrigen tugendhaften gegen die bisherigen lasterhaften: denn daß der Mensch, der bisher lasterhaft war, nicht, so gleichsam auf der Stelle und zur Stunde, aus reiner Pflichtliebe tugendhaft handle oder handeln könne, sondern nur allmählich und allmählich sich bis zu dieser Höhe schwinge, dies wird der Leser, so wie wir, von selbst voraussetzen). Die Veranlassung zu dieser neuen Reihe von Handlungen liegt offenbar in der Sinnenwelt, in der nothwendigen Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen. (Denn die lebhafte Vorstellung, sagten wir, kam ihm aus der Sittenlehre u. s. f.) Aber die Kraft, diese lebhafte Vorstellung zur Veranlassung einer neuen Reihe von

Handlungen zu machen, worin ist sie zu suchen? Die lebhafte Vorstellung, antwortet ihr hier, war eine heilsame Arzenei, welche auf den noch nicht ganz zerstörten Keim geistiger Gesundheit des Menschen wohlthätig wirkte. Ihr habt recht, erwiederte Kant, ganz recht! Eben diesen unzerstörbaren, unverwitterlichen Keim der moralischen Geistesgesundheit des Menschen nenne ich seine Intelligenz, oder das Noumenon der vernünftigen Natur. Jene lebendige Vorstellung konnte nur deswegen wirken, nur deswegen Veranlassung einer neuen Reihe von Handlungen werden, weil sie durch das Noumenon des Menschen, wie die Arzenei durch die Lebenskraft, thätig ward. Durch die nothwendige Verknüpfung der Dinge in der Sinnenwelt müßte die vernünftige Natur, als bloßes Glied von dieser, als bloßes Phänomen, in der so lang-geführten niedrig-wollüstigen Lebensart immer tiefer versinken, ohne Rettung versinken: aber als Intelligenz ist und bleibt sie über diese nothwendige Verknüpfung, und dadurch über die Sinnen-welt, erhaben: mit andern Worten: Der Mensch hat, bei aller noch so tiefen Sittenverderbniß, immer noch — das Vermögen, (virtutem) wenn gleich nicht immer die volle Fähigkeit, (capacitatem *) anders zu handeln, als er wirklich handelt: in jedem Augenblick der Zeit, wo er handelt, handelt er und kann nicht anders handeln, als — nach den nothwendigen Gesetzen der Sinnenwelt: die nothwendige Verknüpfung der Dinge in der Sinnenwelt kann ihn selbst der vollen Fähigkeit berauben, jenes Vermögen seiner Intelligenz zu äußern: aber das Vermögen selbst, anders zu wollen, kann kein Ein-

*) capacitatem, exercendi istam virtutem.

sich der Sinnenwelt zerstören, kann — nur mit der gänzlichen Vernichtung der vernünftigen Natur selbst aufhören.

So weit die Erklärung über die Lehre des kritischen Systems von der Freiheit! Ich begnüge mich bloß, sie darzustellen sine ira et studio: ohne sie mit Einwürfen bestreiten, und ohne sie mit neuen Waffen vertheidigen zu wollen. —

Das erste dürfte, bei der weisen und des tiefsten Denkers würdigen Einschränkung, innerhalb deren Gränzen der Stifter des kritischen Systems sich grade hier so sichtbar gehalten, (und die ein großer Theil seiner Anhänger eben so sichtbar übersprungen hat,) kürzer seyn, als man es sich auf den ersten Anblick denken möchte. Das andre aber, nämlich, ihm neue Waffen zur Vertheidigung, oder neue Werkzeuge zur feinern Ausführung jenes feinsten aller transcendentalen Begriffe zu leihen, dürfte auch nicht so leicht seyn, als es einigen der jüngsten Philosophen geschienen.

So wie indessen die Kantische Auflösung jenes großen und, seit anderthalb Jahrtausenden wenigstens, hin- und hergeworfenen Problems von der menschlichen Freiheit, die seit dieser langen Zeit *einzig neue* in der Litteraturgeschichte der Philosophie ist: so würde ich es wagen, zu sagen, daß sie leicht grade dies gegen sich zu haben scheinen könnte, daß sie *durchaus neu* ist: weil es, in Sachen der Moral überhaupt, *nichts neues* geben muß: wie wir denn auch aus diesem Grunde schon oben behaupteten: „daß das Kantische Moral-princip *falsch* seyn würde, wenn es *durchaus neu* wäre, wenn es nicht aus der reinsten Analyse des allgemeinen Moral-Sinnes hervorginge."

Sehr richtig kann uns hier der Stifter des kritischen Systems erwiedern: „das Problem der Freiheit geht nur den

spekulativen, nicht den praktischen Theil der Moral an, gehört überhaupt mehr in die Metaphysik als in die Moral: meine Auflösung dieses moralisch-metaphysischen Problems kann und muß auch daher nicht neuer scheinen, als die Auflösung der übrigen metaphysischen Probleme von den Ideen, von Vernunft-Einheit u.s.f."

Aber dem sey wie ihm sey! wenn die Vernunft seinem unbedingten Pflichtgebot uneingeschränkten Beyfall zuwinket: so scheint sie jener Auflösung des Problems von der Freiheit in nachdenkender Erwägung anzuhören, und ihr Urtheil — aufzuschieben.

Es würde eine unverzeihliche Verwegenheit von mir seyn, der, seit drittehalb tausend Jahren einzigen neuen, Auflösung eine von meiner eigenen Mache hinzuzufügen.

Sollte indessen jemand, den eine gütigere Natur mit mehr Kühnheit und besonders auch mit mehr Scharfsinn begabte, als sie mir so kärglich zugetheilt hat, eine neue Auflösung wagen wollen: so scheinen mir die Begriffe: „Vernunft, Bewußtseyn, höchste Zweckmäßigkeit und unbedingtes Pflichtgebot" (deren einige wenigstens anders, als von Kant geschehen ist, gewandt werden müssen) die Elemente zu einem solchen Versuch zu enthalten.

In Rücksicht meiner Darstellung des Kantischen Begriffs von der Freiheit bemerke der Leser noch:

Erstens. Es geht daraus hervor, daß die transcendentale Freiheit des Noumenons, oder das Prädikat eines Noumenons, mit dem nothwendigen Natur-zusammenhange der Dinge nicht gar wohl verträglich ist, siehe S. 370 — und daß also Kant, bei seiner Aufstellung jenes Begriffs, mit den andern Grundsätzen seines Systems gar nicht im Widerspruche steht.

Zweitens. Alle wirklichen Gegenstände unsers Denkens sind, nach dem Transcendental-Idealismus, als Dinge an sich betrachtet, Noumena; und die Noumenen-welt ist, nach demselben, das unbekannte Substrat der uns allein erkennbaren Phänomenenwelt. In die Mitte zwischen Phänomenen und Noumenen gestellt, sind **wir selbst** Phänomene und Noumene zugleich. Mit welchem Recht mag man also Kant des Widerspruchs beschuldigen, wenn er in seiner Metaphysik der Sitten von der Metaphysik der Natur Gebrauch macht, und das vernünftige Wesen, in moralischer, so wie in intellectueller Rücksicht, als Noumenon betrachtet?

Der drückendste Einwurf gegen den Kantischen Begriff scheint mir der zu seyn, daß der große Denker uns in der Moral die Noumenenwelt nicht bloß, wie in der Metaphysik, als an die Welt der Phänomene angrenzend, sondern gleichsam in dieselbe **hinüberhandelnd** darzustellen genöthigt ist.

Dieser Einwurf dürfte von den Kantianern noch lange nicht hinlänglich beantwortet seyn: ob ich gleich glaube, daß aus der Natur des Willens, als eines Vermögens, Vorstellungen zu verwirklichen, gar wohl eine gründliche Antwort darauf, (obgleich nur für den, der den Transcendental-Idealismus anerkennet) abgeleitet werden könne: die nähere Auseinandersetzung ist für meinen eingeschränkten Raum zu weitläufig.

Das also, worüber der Dogmatiker und der Kritiker, und mit ihnen, der schlichte Menschenverstand, übereinstimmen, ist das uns beiwohnende Bewußtseyn, uns selbst bestimmen, uns, um mit den Alten zu reden, über die Sinnlichkeit erheben, oder, nach der von uns oben angeführten Erklärung, der Idee des Pflichtgebots die Oberherrschaft über den Sinnentrieb verschaffen zu können.

Dieses Faktum, auf welchem offenbar alle persönliche, moralische Selbstständigkeit, alle Zurechnungsfähigkeit und Würde vernünftiger Naturen beruht, und welches daher auch, trotz des von der gesammten Sinnen-evidenz unterstützten Determinismus, von jeher und überall, wie durch einen stillschweigenden, aber nie gleichsam wörtlich-beurkundeten, Vertrag, von den Menschen angenommen und anerkannt worden, hat Kant durch seinen Begriff von der transcendentalen Freiheit nicht sowohl zu erklären, als vielmehr mit seinem Transcendental-Idealismus zu vereinbaren gesucht.

Das Schlußgerechte dieser Kantischen Erläuterung ist eben von mir dargethan worden. Allein, so wie ich eben erklärt habe, daß ich dem Stifter des kritischen Systems die Antinomien zwar wohl als nothwendige Folgen aus dem System des Transcendental-Idealismus zugestehe; dagegen aber den Rückschluß aus den Antinomien auf die apodiktische Richtigkeit des Systems des Transcendental-Idealismus keineswegs gestatten kann: so muß ich auch hier in Rücksicht seines Begriffs von der transcendentalen Freiheit erklären, daß ich denselben mit dem System des Transcendental-Idealismus sehr schlußgerecht vereinbar finde; aber dennoch weder aus diesem Begriff, noch aus dem ihm zum Grunde liegenden Faktum des Bewußtseyns, auf die apodiktische Richtigkeit des Transcendental-Idealismus und am allerwenigsten des unbedingten Transcendental-Idealismus den Schluß ziehen kann. Denn ich habe schon oben S. 134. erklärt, daß man auf keine einzige Erklärungsart von irgend einer Thatsache apodiktische, untrügliche Gewißheit zu gründen vermag: wie könnte denn dies bei dem Begriff von Transcendental-Freiheit statt finden; da, nach Kants eigenem Geständniß, das Wie?

menschlicher Freiheit und der Zusammenhang der Phänomenenwelt mit der Welt der Noumenen, auch nach seiner Deduktion, unerklärt bleibt und auf immer bleiben muß.

Ueber Popularisirung der kritischen Freiheitslehre.

Daß nun aber die kritische Lehre von der Freiheit wahrhaft erhaben ist, und uns für unser Selbst als Intelligenzen, als vernünftige Naturen, mit der tiefsten Achtung durchdringt, wie kein anderes Moral system jemals thun konnte, — dies ist eben so laut und eben so wahr von den Theilnehmern seines Systems gepriesen, als von seinen Gegnern selbst zugestanden worden: so daß ich der weitläuftigern Auseinandersetzung dieses Vorzuges des kritischen Moral-systems mich hier überheben zu können glaube.

Wie nun aber? wenn wir von diesem erhabnen Moralsystem für die Erziehung des Menschengeschlechts als Pädagogen, oder als Schriftsteller, Gebrauch machen wollen: müssen wir von dem Transcendental Idealismus anfangen? müssen wir die Menschen, um sie Sittenlehre zu lehren, erst in die Tiefen der Metaphysik hinunter führen? Dies hat der Entdecker des kategorischen Imperativs nie gewollt, obgleich aus einigen der allerneusten „moralischen Metaphysiken für Kinder" das Gegentheil hervorgeht.

Lassen wir diese scholastische Kindereien! und sagen: Zur Erziehung und wahren moralischen Ausbildung des Menschengeschlechts braucht es nichts weiter, als sorgfältige Entwickelung, lebendige Darstellung und nachdrückliche Einschärfung jenes gleichsam angebornen Adels unserer Natur, jenes erhabenen Bewußtseyns, daß uns das Vermögen beiwohnt, uns über die Sinnlichkeit zu erheben, und der Idee über den

Trieb, und insbesondere der erhabensten aller Ideen, der Idee des unbedingten Pflichtgebots, über jeden Sinnentrieb die Oberherrschaft zu verschaffen. „Ob dies alles den Menschen auch ohne Kantische Terminologien begreiflich gemacht werden kann?" *) Ich antworte: Dies kann so gewiß geschehen, als es bis dahin viel ächte Tugend, viele wahrhaft große Charaktere, viele wahrhaft erhabene Gesinnungen unter den Menschen gab, noch fortdauernd giebt und wahrscheinlich auch immer geben wird, wenn auch keines der obengenannten metaphysischen Schulcompendien der jungen Menschheit je in die Hände gegeben werden sollte!

Das verdienstliche, nothwendige, unentbehrliche der Kantischen Terminologie für die künstliche Dialektik der Spekulazion, für die feine Analytik der Begriffe und mikroskopische Zerlegung derselben in ihre elementarischen Bestandtheile, werde ich, nach so mannigfaltigen Erklärungen darüber, wohl nun nicht erst darthun dürfen. Aber Er schrieb Metaphysik der Sitten: und wir sollen Sittenlehre vortragen: er wollte durch die Metaphysik der Sitten nur gründliche Sittenlehrer bilden. Warum sollen wir seine Sprache reden, wenn wir weder von seinem Gegenstande, noch zu seinen Zuhörern zu sprechen haben?

Also — nicht die Worte, sondern die Gedanken des großen Königsberger-Epiktet lasset uns auffassen, und diese Gedanken in die allbekannte Sprache des schlichten Gemein-

*) Dem scharfsinnigen Verfasser der „Beyträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revoluzion" bleibt der Ruhm, daß er in diesem [illegible] daß zu [illegible] Werk die Grundsätze der Kantischen Metaphysik der Sitten auf eine eigenthümliche Art, und ohne Kunstausdrücke der Schule, [illegible] glücklich darzustellen gewußt.

sinnes übertragen, übertragen (wie wir uns eben ausdrückten) durch sorgfältige Entwickelung, lebendige Darstellung, und nachdrückliche Einschärfung des unbedingten Pflichtgebots und des uns beiwohnenden Gefühls der Freiheit, dieses angebornen Adels vernünftiger Naturen. Das, das ist der wahre, der moralische Spartanismus der Menschheit! Durch diesen muß man dem materialistischen Helotismus und Frohn-geist der Sinnlichkeit und Leidenschaft entgegenwirken!

Aber freilich werden unsre Dichter mit ihren wollüstigen Gemählden und weinerlichen Schilderungen, unsere Romanschreiber mit ihren herzzerreißenden Liebschaften und Liebeleyen, unsre Philosophen mit ihren latitudinairen Moral-systemen, unsre Theologen mit ihren „Gielsdorfer" Schulzischen Einleitungen in die Sittenlehre für alle Menschen, die Menschheit zu diesem erhabenen Ziele nie hinführen, sondern vielmehr sie in den Schlamm des moralischen Materialismus, der unendlich verderblicher ist, als der spekulative, nur immer rettungsloser hinunterstürzen!! *)

Wir fragen endlich: Was ist von der Fruchtbarkeit der Idee der Freiheit zu halten, daß sie uns nämlich eine ganz neue Welt, die Welt des Uebersinnlichen, eröfnet?

Kant verbreitet sich über diese der Idee der Freiheit unter allen übrigen Ideen von dem Weltganzen, von der Gottheit u. s. f. ausschließend-eigenthümlichen Fruchtbarkeit sehr weitläuftig S. 187—191. der Kritik der prakt. Vernunft. —

*) Daß ich bei diesem gerechten Tadel ehrenvolle Ausnahmen vieler und großer Schriftsteller in den genannten Gattungen stillschweigend voraussetze, werde ich doch wohl kaum erinnern dürfen?

Das Resultat seiner Untersuchungen befaßt er kurz in diesen Worten: S. 185. „Unter allen Ideen verstattet es die einzige Idee der Freyheit, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsre Vernunft selber, die sich durch das höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, welches sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsre eigne Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar, mit Bestimmung der Art, wie es thätig seyn könne, erkennt. So läßt sich also begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das *praktische* dasjenige seyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur so weit, als es grade für die reine praktische Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können."

Wirft man nun aber die natürliche Frage auf: Was ist es denn nun für eine Ordnung der Dinge? Worin besteht die Welt des Uebersinnlichen, welche uns durch die Idee der Freiheit eröffnet wird? so ist diese neue Ordnung der Dinge, diese Welt des Uebersinnlichen, nichts mehr und nichts weniger, als, nach Kants eigenen Worten, das Ideal einer Vernunft, welche, durch ihr großes Denkgesetz, von dem Bedingten zu dem Unbedingten aufzustreben, gedrungen wird, Glückseligkeit und Würde zur Glückseligkeit, als in dem abgemessensten Verhältniß gegen einander abgewogen — und, zu diesem Zweck, eine allerhöchste Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, als wirklich daseyend, und die vernünftigen und willen-begabten Geschöpfe in jeder möglichen Epoche ihres Daseyns, nach jenem Verhältniß beachtend — anzunehmen. Allerdings —

das richtigste, untadelhafteste Ideal einer allerhöchsten, von den Schranken der Zeit und des Raums entfesselten, moralischen Vernunft! ein Ideal, dessen unerlaßliches Bedürfniß für die Menschheit durch alle reinen und unreinen Religionsbegriffe der Völker, durch alle metaphysische und moralische Systeme der Philosophen, hinlänglich gerechtfertiget ist: aber auch ein Ideal, dessen Realität durch das bloße Seyn: „es muß so seyn, weil ich's zur Vervollständigung und Erklärung meiner moralischen Vorstellungsart bedarf,“ (denn das ist das Fundament der moralischen Beweisart von Freiheit, Seelenunsterblichkeit und Gottheit, wie sie da Kant einführen will) unmöglich gewinnen kann, wie es denn auch, nach dem eigentlichen Ausdrucke des Stifters der Kritik, nicht soll. Bedürfniß der Vernunft ist Bedürfniß einer eingeschränkten, uns, wie alle Kräfte in der Natur, unerklärbaren Kraft: wie mögen wir es wagen, aus dem subjektiven Bedürfniß auf die objektive Realität den Schluß zu ziehen? *) Kann uns, würde ich den Entdecker der Antinomien insbesondre fragen, kann uns die Vernunft, die aus dem moralischen Gesetz (einer bloßen, obgleich praktischen Idee) folgernde Vernunft, nicht eben so täuschend illudiren, als es in jenen Antinomien mit den Ideen der Totalität der Fall war? Das bloße subjektive Bedürfniß thut offenbar zu der objektiven Realität der Sache eben so wenig hinzu, als unser Begriff von dem Daseyn eines Dinges die Wirklichkeit selbst hervorbringt.

---

*) Kant selbst zieht auch diesen Schluß nicht von dem Denken auf das Seyn; er erklärt sich gegen diese Zumuthung sehr deutlich und unmißverstehbar. Aber — wie kann die moralische Beweisart für die prüfende Vernunft auch nur zum praktischen Gebrauch im geringsten geltend seyn, ohne dunkle Voraussetzung jenes Schlusses?

Ein kühner Skeptiker kann dem Entdecker des kategorischen Imperativs sehr gründlich also einwenden: „Jenes unbekannte Wesen, welches eine solche Kraft, als die Vernunft ist, in die Reihe der Dinge sehte, kann, *aus milder Vorsorge für das Wohl ihrer vernunft- und willenbegabten Geschöpfe*, jene Illusion von Freiheit, Seelen unsterblichkeit und Daseyn einer Gottheit, als eine nothwendige Bedingung des möglich erweitertsten Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft in diese gelegt haben, um dieselben, *da es bei der Beruhigung eines vernünftigen Wesens bloß auf die Vorstellung ankömmt, und nicht auf die Wirklichkeit*, durch jene *wohlthätige Täuschung hinzuhalten*: indem es die vernünftigen Wesen, bei den Uebeln einer so unvollkommenen Existenz, als die auf dieser Erde ist, durch den unvermeidlichen Zusammenhang der Dinge nicht anders entschädigen konnte. Ich sehe, troh des Begriffs der reinen Pflicht, schlechterdings nicht ein, warum das Bedürfniß der praktischen Vernunft mich weniger illudiren soll, als die Idee der spekulativen: das Bedürfniß der praktischen Vernunft ist eine bloß subjektive, in der wirklichen Beziehung der Dinge gar nicht gegründete, durchaus gehaltlose Bestimmung und Affection meines moralischen Ichs, so wie Raum und Zeit und Kategorien, nach deinem transc. Idealismus, Bestimmungen und Affektionen meines denkenden Ichs. Nach deinen eigenen moralischen Grundsätzen scheint der Mensch, der dies sogenannte Bedürfniß am wenigsten fühlt, am reinsten und untadelhaftesten handeln zu müssen."

Ich frage jeden Denker: was wohl der unbedingte Transcendentalist auf diesen Einwurf erwiedern könnte?

Einige der Anhänger des Herrn Kant (deren großer Fehler freilich der ist, daß sie in einigen Dingen mehr, in andern weniger wissen, als er) haben auf einen gleichen Einwurf geantwortet: „Je moralischer ein Mensch sey, desto fester sey auch, unabhängig von aller Spekulazion, sein Glaube an Gott, Seelen-unsterblichkeit u. s. f., und man verrathe eben dadurch unmoralische Denkungsart, wenn man sich mit dem bloßen Glauben aus moralischem Bedürfniß nicht begnügen könne oder wolle."

Jeder billige Richter wird weit entfernt seyn, den großen Denker am Pregel-strom wegen der Geistlosigkeit solcher fantastischen Nachbeter seines Systems in Anspruch zu nehmen. Aber Argumente der Art gehören noch mehrere zu der in Teutschland sehr hoch getriebenen Kunst, in der Philosophie zu sinken! *)

Kanten selbst treffen die eben angeführten, schlechterdings unbeantwortlichen Einwürfe nur in so fern, als wir voraussetzen, daß er den unbedingten Transcendental-Idealismus lehrt: denn auf diesen allein sind sie hingerichtet (Siehe hernach.). Wer also den unbedingten Transcendental-Idealismus annimmt, kann die moralischen Beweise für Daseyn Gottes und Unsterblichkeit nicht anders, als für ein leeres Syllogismen-spiel halten.

Das eben Gesagte trifft das Ganze und Wesentlichste der moralischen Beweisart; also nicht nur die Deduktion der Freiheit, sondern auch der Seelen-unsterblichkeit und das Daseyn der Gottheit; und wir könnten hier die

---

*) Wir haben, wie bekannt, eine vortreffliche Satyre von Swift „über die Kunst, in der Schreibart zu sinken."

Beleuchtung der Resultate der Kantischen Moral enden. Aber wir bemerken noch

B) In Rücksicht der Seelen-unsterblichkeit —

Wenn hier Kant also schließt: Da die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz (Heiligkeit) eine Vollkommenheit ist, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist; und dennoch durch das Moral-gesetz als praktisch nothwendig gefordert wird: so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, d. h. dies vernünftige Wesen muß in's Unendliche fortfahren, als Person zu existiren — muß unsterblich sein —

so stelle ich diesem Schluß Folgendes entgegen:

Das kategorische Pflichtgebot fordert von den vernünftigen Wesen Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern. Strebt dasselbe also mit der möglich gewissenhaftesten Sorgfalt zu dieser Unabhängigkeit hinan; so hat es den Grad der Angemessenheit des Willens zu dem Moral-gesetz erreicht, der ihm erreichbar war: und das kategorische Pflichtgebot ist erfüllt. Das von der Heiligkeit und Erhabenheit des Moral-gesetzes durchdrungene Wesen, welches sich, bei allem gewissenhaften Streben, mit so vielen widerstrebenden Begierden affizirt fühlt, kann den sehr natürlichen Wunsch hegen, in einer andern und günstigern Epoche des Daseyns noch vollkommener zu werden. Aber das kategorische Pflichtgebot läßt sich gleichsam auch nicht Ein Wort darüber entfallen, daß ihm dieser Wunsch befriediget werden kann oder muß. Die Kantische Deduktion ist also offenbar nichts als — systematische

Anbiegung. Und wenn es bei gewissen Beweisen ein leises Gefühl ihrer Schwäche giebt, so scheint mir der eben gerügte des Kantischen Systems für die Unsterblichkeit der Seelen einer dieser fühlbar schwachen Beweise zu seyn.

C) In Rücksicht des Daseyns der Gottheit.

Ich sehe mich genöthigt, wegen der Anschwellung des Werkes meine Gegengründe in's Kurze zu ziehen, und sie etwa so vorzutragen, wie der Gegner bei den akademischen Disputationen seine Gründe abzufassen pflegt, nämlich bloß in Paragraphen. Ich frage also:

§. 1. Kann der Philosoph — der Vernunft Glauben abfordern, wo er ihr keinen andern Grund, als ihr eigenes subjektives Bedürfniß vorzeigen kann?

Die Beantwortung dieser Frage — s. oben — Parallele.

§. 2. Sittlichkeit und Glückseligkeit sind in dem wirklichen nexus rerum, wenn gleich nicht im strengsten Sinne nothwendig, dennoch, nur mit seltenen Ausnahmen, fast allgemein mit einander verknüpft. Wenn wir nämlich den bei weitem größten Theil der Fälle, wo jene Verbindung nicht eintritt, und nicht wirklich wird, nach allen Beziehungen näher in's Auge fassen: so werden wir finden, daß entweder eigene Schuld des Menschen, oder von Menschenhand, nicht von der Hand des Schöpfers, getroffene Weltverhältnisse, jene Trennung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit veranlassen. Wenigstens ist es unleugbar, daß — bessere Regierungsformen, reinere Religionen, veredelte Erziehung, und überhaupt weisere Einrichtung der mensch-

menschlichen Handlungen — die beträchtlichste Masse des menschlichen Elendes lindern würden. Durchgängige Regelmäßigkeit fordert allerdings die Vernunft; nirgends aber wird sie von der Natur geleistet: in ihrem ganzen Reich überall — kleine Abweichungen von der Regel, — Zerrüttung, Verstümmelung, Zerstörung jeder Art in einzelnen ihrer größten und kleinsten Werke, in ihren leblosen und lebendigen Geschöpfen: in der ganzen Natur, kann man sagen, giebt es keine mathematisch-grade Linie. Mögen sich die vernünftigen und willen begabten Wesen von jenem allgemeinen Gange der Natur billig ausschließen? Oder müssen sie sich nicht, nach derselben Vernunft, die zu ihren erhabensten Kenntnissen nur durch Zusammenstellung der Aehnlichkeiten gelangt, jenem allgemeinen Aehnlichkeitsgesetz der Natur unterwerfen?

Unterwerfen! Denn besteht nicht ein wesentlicher Theil der Würde vernünftiger Naturen, besteht nicht wenigstens alle moralische Würde derselben, in der freiwilligen Aufopferung des physischen Wohlbefindens für das moralische Gebot? — in der Aufopferung des Theils für das Ganze? Ist nicht eben diese Aufopferung — wesentlicher Inhalt des kategorischen Imperativs? Wer mit der bereitwilligsten Aufopferung, aus reinem Gehorsam für das Moralgesetz, dem Wohlbefinden am meisten und ohne Hoffnung alles Ersatzes von der Hand der Menschen, oder von der Hand der Gottheit, in dieser oder in einer andern Welt entsagt, der ist ohne Zweifel das Größte und Würdigste aller vernünftigen Wesen. Aus der einstweiligen Unregelmäßigkeit der Natur in der Verknüpfung der Glückseligkeit und der Sittlichkeit kann also so wenig eine nothwendige Folgerung auf das Daseyn eines Gottes, als des allergerechtesten Zusammenordners der Glück-

seligkeit und der Sittlichkeit gezogen werden; daß vielmehr die unbedingteste Unterwerfung unter jene Unregelmäßigkeit, als das unmittelbarste Resultat des kategorischen Pflichtgebots, angesehen werden muß, — des kategorischen Pflichtgebots, — welches allen jenen Schlußfolgerungen zum Ueberschritt in die Welt des Uebersinnlichen von Kant als oberste Grundlage untergelegt wird.

§. 3. Die moralischen Begriffe von der Gottheit, auf welche wir durch das Moral-system geleitet werden, stellen uns die Gottheit allerdings von derjenigen Seite dar, wo sie uns am meisten gleichsam interessirt. Allein — nicht zu erwähnen, daß diese moralischen Prädikate der Gottheit die menschlichsten aller derer sind, die wir ihr beizulegen pflegen; (indem die Eigenschaften der Allmacht, der Allseeligkeit vielmehr die Idee der Größe erwecken, wenn sie gleich nur in der Verbindung mit den moralischen, der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, wahre Würde erhalten; und daher auch eben so wenig als diese und jede andere Prädikate der Gottheit vom Anthropomorphismus rein gesagt werden können):

so müssen auch eben diese moralischen Eigenschaften, als bloße Denkgesetze der praktisch-spekulativen Vernunft, nach den Grundsätzen des unbedingten Idealismus, der es uns schlechterdings untersagt, unsre formellen Vorstellungsgesetze zu realisiren, und am aller-wenigsten aus ihnen gleichsam ein substanzielles und zugleich übersinnliches Wesen (eine Gottheit) zusammenzusetzen, nicht weniger, als die metaphysischen Eigenschaften der Ewigkeit, der allerhöchsten Realität u. s. f., die auf den formellen Denkgesetzen der spekulativen Vernunft gegründet

waren, als nichtig erfunden werden, und in sich selbst zusammenstürzen.

§. 4. Laßt uns eine skeptische Ansicht der moralischen Beweisart der Religionswahrheiten wagen.

Die sogenannten Wahrheiten der Religion, nämlich insbesondre Seelen unsterblichkeit und Daseyn der Gottheit, können als einstweiliges Bedürfniß der noch nicht an die Grundsätze des transcend. Idealismus gewöhnten Menschenvernunft betrachtet werden, der Vernunft, die, wenn sie dann einmal der genannten Wahrheiten sich nicht überheben zu können glaubt, diejenige Seite ihrer Erkenntniß, welche die populärste ist, (also die moralisch praktische) dazu nüzt, um sich jene dunklen Gefühle zu entwickeln und zu verdeutlichen. So wenig Gewisses und Haltbares auch diese Schlußart liefert, (könnte man weiter zu schließen fortfahren) so wird doch der moralisch-gute Mensch sie entweder (wenn er wahrer moralischer Größe fähig ist) ganz entbehren können; (indem ihm das kategorische Pflichtgebot auch ohne Gottheit einleuchtet, verpflichtend und gewiß ist): oder er wird, wenn er mit einer gewissen Milde der Empfindung, wie sie da rechtschaffenen Menschen eigenthümlich zu seyn pflegt, einigen Schwung der Einbildungskraft verbindet, jene Religionswahrheiten um desto leichter glauben, und das Ideale der Gründe durch das Reelle seines Bedürfnißgefühls, heilsamgetäuscht, ersetzen. Der böse und unwürdige Mensch aber — wozu nützen ihm die Religionswahrheiten? Den kategorischen Imperativ dadurch zu erkennen? oder Verpflichtungsgründe dafür aus demselben zu entlehnen? Aber — dies verunreiniget und entstellt die Wahr-

heit und ächte Würde des Moral-gesetzes. Fortzudauren und unsterblich zu seyn? — (um sich der durch das Moralgesetz anbefohlenen Heiligkeit zu nähern — S. oben) kann ihm unmöglich Wunsch seyn: denn als ein unmoralischer Mensch ist er keines Interesses für jene Idee fähig.

Dieser skeptischen Ansicht der moralischen Religionsbeweise dürfte folgende Stelle aus Kants Abhandlung über das Orientiren in der Philosophie (S. die Berliner Monatsschrift) leicht angeschlossen werden können.

„Wir nehmen also, durch die Moral genöthigt, eine Gottheit an: nicht, als wenn die Wahrnehmung, daß die Voraussetzung eines Gottes dem Gebrauch unserer Vernunft zuträglich ist, unsre Unwissenheit in Absicht Gottes nur im Geringsten vermindert, oder in der That etwas beitrüge, die *Existenz* eines Gottes *wahrscheinlicher* zu finden; nichts *weniger*: sondern wir setzen einen Gott bloß darum voraus, weil es *thöricht wäre*, einen *brauchbaren Begriff nicht brauchen zu wollen*, dem Begriff mag nun ein Gegenstand korrespondiren, oder nicht."

„Der Philosoph kannte die Inkonsequenz seiner metaphysischen Grundsätze im Verhältniß zu der moralischen Beweisart, dem Daseyn Gottes u. s. f. nur zu wohl. Aber — die arme, an die Ansichten des transc. Idealismus ungewohnte Menschheit, mußte *etwas von Religion* haben. Nun — er gab — oder vielmehr — er ließ es ihr — bis auf die *Epoche einer allgemein-gewordenen philosophischen Ansicht der Dinge*."

Diese Erörterungen über die Kantische Moral-theologie, (in so fern man dabei den unbedingten Transcendental-Idealismus voraussetzt) deren einige schon der scharfsinnige Wize-

mann in dem teutschen Museum (zweites Stück, 1787.) zu geben versucht hat, hängen genau zusammen mit einer gewissen Ansicht des Ganzen der kritischen Philosophie, die mir, in philosophischer und kosmopolitischer Rücksicht, gleich wichtig scheint. Ich frage also:

5. Könnte das Kantische System der Metaphysik und der Moral nicht unter allen Systemen, die es jemals gab, als das Folge-rechteste (so wie das scharfsinnigste) angesehen werden, wodurch die Menschheit allmählig bis zu dem Grade intellektualisirt würde, daß sie keiner bisher so genannten Religion, also keines Glaubens an Gott und Seelen-unsterblichkeit, bedarf?

Statt meiner eigenen Deduktion dieser Ansicht der Kantischen Philosophie (eine Deduktion, die man sich aus dem bisher Vorgebrachten von selbst wird geben können) will ich eine nachdrückliche Stelle aus dem Briefe eines meiner philosophischen Freunde hersetzen, den er mir zwei Tage vor seinem Tode (er starb vor einem Jahre) zustellte:

„Ich verlasse, schreibt er, die Menschheit in einer mehr als jemals, bedauernswürdigen Lage, bedauernswürdig in Rücksicht ihrer politischen Verhältnisse — (damals herrschte noch Roberspierre und der Jakobinismus); aber noch bedauernswürdiger in Rücksicht der neuesten philosophischen Erleuchtung vom Pregel-strome her. Ist es möglich, daß die Philosophen und Theologen des Jahrhunderts, das Höchst-gefährliche des Kantischen Systems für die heiligen Wahrheiten, ich will nicht sagen, der geoffenbarten, sondern auch nur der natürlichen Religion, verkennen können? Durch den transcen-

dentalen Idealismus ist unsre Vernunft offenbar nichts anders, als ein blindes Fenster, wodurch wir in die Schöpfung hineinsehen, ohne auch nur das geringste Wirkliche an den Dingen (das Daseyn wirklicher Dinge überhaupt, als ein unbekanntes, und ewig unerkennbares Etwas = x gestattet er uns allerdings) ohne auch nur das geringste Wirkliche an den Dingen zu erkennen. Jene Einheit, Zweckmäßigkeit und bewundernswürdige Zusammenstellung der Dinge in der Natur — ohne unsre reinen Anschauungen, Denkformen und Denkgesetze sind sie nichts, durchaus nichts. Unser Begriff von der Gottheit ist der irreeäste, nichtigste, in sich selbst zerfallendste aller uns beiwohnenden Begriffe. Alles — reiner transcendentaler Schein — nirgends auch nur Ein haltbarer Punkt der Wahrscheinlichkeit. „Aber — die Menschheit verliert dabei nichts, kann nichts verlieren — sie gewinnt vielmehr offenbar — sagt der Erfinder des transcendentalen Idealismus: denn seht nur! Das kategorische Pflichtgebot, bis zu seiner reinsten Abstraktion entwickelt, erhebt euch zu der wahren Größe und Würde moralischer Wesen, die ohne Glauben an Gott und Seelen unsterblichkeit nur desto reiner moralisch handeln, nur desto erhabener sich fühlen müssen." Denn dies sind ja, liebster Freund, Kant's eigene Worte: so wiederholentlich schärft er in seiner Kritik der reinen Vernunft, und in der Kritik der praktischen, die alles übertragende Erhabenheit des Mannes ein, der, auch ohne Glauben an Gott und an Unsterblichkeit, streng moralisch handelt. Ist es nicht schön, nicht groß, die Menschheit bis zu dieser Höhe emporzuschwingen? Ach! nur zu schön, zu groß, als die arme Menschheit mit ihren natürlichen Anlagen des ;, und mit ihren theuresten Wünschen des Herzens

dem, von seinem kategorischen Gipfel herab gebietenden Philosophen, nachklimmen könnte, und ihr unseliges Loos, ihm nachklimmen zu müssen, für immer und immer verwünschen müßte. Ich für mein Theil halte, troß meiner innigsten Ueberzeugung von der unleugbaren Eingeschränktheit der menschlichen Vernunft, in Rücksicht der Erkenntniß Gottes, den Begriff der Vernunft von der Gottheit, so wie für den erhabensten und edelsten aller ihrer Begriffe, also auch für den reellsten und gewissermaßen einzig wahren Begriff, dessen wir fähig sind. Wenn ich mein kurzes, mühseliges Erdenleben hindurch gewissenhaft strebte, gut und rechtschaffen zu seyn; so würden, das gesteh' ich, wenige Schritte diesseits des Grabes, Rechtschaffenheit und Tugend an mir selbst und an andern, für mich schlechterdings keinen Werth haben, würden mir nichts anders, als ein unseliges Bedürfniß für die unglückliche Menschheit seyn, um sich die unveränderlichen zufälligen Uebel des Lebens nicht noch durch selbst geschaffene (moralische) Uebel zu häufen und zu erschweren; — ja das würden sie mir seyn: — hätte ich nicht in meinem Herzen die hohe Ueberzeugung, daß Rechtschaffenheit und Tugend uns dem Gott näher bringen, der uns mit tausend und tausend Stimmen seiner Schöpfung so unüberhörbar, und gleichsam mit eigenem Munde, anspricht, als die ewige Allmacht, Weisheit und Liebe; und dessen heiliges Pflichtgebot an die Menschen der unmittelbarste Ausfluß seiner ewigen Liebe und Weisheit ist, wodurch er sich an vernünftigen Wesen ausschließend verherrlichet hat. Mit sterbender Lippe sag' ich's, mit todt-zitterndem Pulse schreib' ich's Ihnen, theurester Freund, und hinterlasse es Ihnen, als ein Vermächtniß — o könnt' ich's der ganzen Menschheit hinterlassen! — die

Menschheit ist nicht groß, weil sie groß handeln kann — (wie viel und wo überhaupt, — sind die kategorisch-großen Menschen?) — sondern weil ein Gott sie schuf, und sie ewig an seinem Herzen trägt. Heil mir, daß ich in meinem Leben diesen Gott ohne transcendentalen Idealismus verehrte! Dieser Ruhm, dieser Trost in der Stunde des Todes — ist mir Bürge, daß ich nicht umsonst glaubte. Heil mir! ich gehe hin, den All-liebenden zu schauen, dessen Daseyn die dialektische Vernunft nie demonstriren wird, eben deswegen, weil alles nur durch dies Daseyn ist."

Unabgewogen, wie einige Ausdrücke der angeführten Stelle scheinen könnten, und auf Mißverstand gegründet, wie ein Theil der Vorwürfe gegen das kritische System offenbar ist, erlaube ich mir über die aufgeworfene sehr wichtige Frage folgende Anmerkungen.

Zuvörderst: Es ist nichts gewisser, als daß die Ansicht des Glaubens an Gott und Seelen-unsterblichkeit, als eines temporellen Bedürfnisses der noch nicht zu ihrer vollkommenen Selbsterkenntniß gelangten Vernunft, seit der Verbreitung des Kantischen Transcendental-Systems, immer allgemeiner und allgemeiner zu herrschen angefangen.

Ferner: Der tiefsinnige Stifter des kritischen Systems kann und darf, vermöge der ursprünglichen Grundsätze des Transcendental-Idealismus, die Möglichkeit einer solchen Ansicht der genannten Religionswahrheiten nicht ableugnen: ob er sich gleich nirgends für dieselben entscheidend erklärt, und auch, durch eben diese Grundsätze, nicht entscheidend erklären kann.

Weiter: So weislich Kant sich auch, seinem Moralsystem gemäß, in der Mitte zwischen dem Realismus und Idealismus, in Rücksicht dieser Religionsdogmen, gehalten hat: so ist es doch dem Geist seiner theoretischen, so wie seiner praktischen Philosophie, schnurstraks entgegen, das kritische System, als dem Glauben an diese Dogmen, **über alles günstig** darzustellen.

Denn die moralischen Prädikate der Gottheit herrscheten, in ihrer völligen Reinheit, doch wohl auch schon vor dem kritischen System, in der Philosophie und Theologie? Wenigstens ist es offenbar lächerlich, sie uns einzig als Geschenk des Kritizismus anzukündigen: wie dies gleichwohl viele Kantianer thun: er selbst thut es nirgends. Und die moralische Beweisart dieser Dogmen? hat er in der eben angeführten Stelle über das Orientiren, und, wir mit ihm, gewürdiget.

Das kritische System kann also in Rücksicht der Religionsdogmen höchstens als ihnen nichtwidersprechend, angesehen werden.

Erhaben, und der Weisheit des großen Denkers würdig, ist der Ideen-gang desselben in dem Werk „Religion in den Grenzen der Vernunft" wo er von Gottheit, Vorsehung, Unsterblichkeit, mit jener hohen Zuversicht spricht, die sich auf Ueberzeugung, nicht auf Wissenschaft, gründet; und wo er seine metaphysische Analyse des Begriffs der Gottheit u. s. f. gar nicht zu kennen scheint. Diesen Ideen-gang sollten ihm die öffentlichen Religionslehrer, bei dem Vortrage der Dogmen der geoffenbarten, so wie der natürlichen Religion, ablernen. Denn durch die zuversichtliche Sprache der Ueberzeugung, und gänzliche Entfernung von aller spekulativen

Zweifelsucht, kann Religion dem Herzen allein nur eindringlich gemacht werden.

Endlich: Es ist nicht wahrscheinlich, daß eine kategorische Moral, ohne Religionsdogmen, den intellektuellen und moralischen Bedürfnissen selbst des vollkommen ausgebildetsten Menschengeschlechts, (wofern ein solches je möglich) hinlangen werde.

Da ich dieses wichtige Axiom, aus Mangel an Raum, hier nicht weitläuftig darthun kann, und es einst anderswo zu thun hoffe: so begnüge ich mich, für jezt nur so viel zu sagen: Es ist eine, durch scharfsichtige Beobachtung der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes ausgemachte Thatsache, daß die Menschheit von je her nicht so wohl eine reinere Moral, als vielmehr Gewißheit von dem Daseyn Gottes und von der Fortdauer nach dem Tode suchte: und daß sie für diese Religionsdogmen ein von der Moral unabhängiges Interesse bewiesen hat. Sehr richtig knüpfet die kategorische Moral dieses Interesse an ihre eigenen Grundsäze der höchsten Menschen-veredlung: aber bloß reine Moral, als das einzige und höchste Ziel menschlicher Vernunft und menschlichen Willens, und die Ideen von Gott und Unsterblichkeit einzig zum Behuf der reinen Moral, aufzustellen, und jene dieser unterzuordnen, scheint, nach allen bisherigen Thatsachen der Geschichte des menschlichen Geistes und Herzens, eine durchaus falsche Richtung zu seyn, welche die Philosophie der menschlichen Natur anzwingen will. So weit mein Saz. Den Beweis — anderswo.

§. 6. Höchste Wahrscheinlichkeit wirklicher Vernunftgründe, verbunden mit dem moralischen

Bedürfniß unserer höhern Natur, scheint allein und einzig geeignet zu seyn, in vernünftigen Wesen denjenigen Grad der Ueberzeugung von jenen wichtigsten aller Wahrheiten hervorzubringen, der unsre Tugend stützen, und uns Ruhe im Leben und Trost im Tode gewähren kann.

Da nun Kant, in so fern er nicht den unbedingten Transcendental Idealismus lehrt, den Glauben an eine Gottheit uns wenigstens als eine wahrscheinliche Meinung lässet: ob er gleich (und wir mit ihm) die Apodiktizität unserer Erkenntniß von der Gottheit leugnet: so bleibt der Vernunft, wenigstens nach dem System des bedingten Transcendental Idealismus, Wahrscheinlichkeit gnug übrig, die wir in unserm Verhältniß Realismus sattsam entwickelt, um der moralischen Beweisart der Religionswahrheiten ein hinlängliches Gewicht zu geben. Sehr richtig und tiefgefühlt, wie immer, sagt schon Pascal von dem Glauben an die Religion. „Das Herz hat seine eigne Gründe, welche die Vernunft nicht kennet: das Herz führt uns noch mehr zur Gottheit, als die Vernunft. Und was ist überhaupt der Glaube anders, als — Gott, empfindbar dem Herzen. „Dieu, sensible au coeur.) „Es sind," sagt er an einem andern Ort, „zwei gleich gefährliche Abwege, die Vernunft „ganz auszuschließen; und nichts, als Vernunft anzuerkennen."

Eben dieser Tiefdenker hatte aber auch schon vorher bemerkt: „Alles was wir in der Natur erkennen, deutet weder auf eine gänzliche Abwesenheit, noch auf eine gänzliche „Gegenwart der Gottheit in der Schöpfung hin: sondern es „verkündiget die Gegenwart einer Gottheit, die sich verbirgt. „Ließe sich die Gottheit nirgends und niemals gleichsam von

„den Menschen sehen: so würde diese unsre gänzliche Blind„heit in Rücksicht ihrer Erkenntniß sehr zweideutig seyn, und „allenfalls als ein Beweis ihres Nicht-daseyns von uns an„gesehen werden können. Aber dadurch, daß uns gleichsam „auch nur Etwas von ihr erscheint, ist uns jene zweideutige „Ansicht schon unmöglich gemacht. Denn, nach allem, ist es „Absicht der Gottheit, mehr unsern Willen, als unsere Ver„nunft, hienieden zu vervollkommnen. Eine durchaus gewisse, „und über allen Zweifel erhabene Erkenntniß der Gottheit „aber würde nur zur Erweiterung der Vernunft dienen; der „Veredlung des Herzens aber schaden."

Ich konnte meine eigene Ansicht des Verhältnisses der spekulativen und der praktischen Beweise für die Religionswahrheiten, (so wie der Nothwendigkeit des bedingten Transcendental-Idealismus, und wenn auch nur die moralischen Beweise für Daseyn Gottes und Seelen-unsterblichkeit gelten, nicht als leeres Syllogismenspiel angesehen werden sollen,) nicht besser und vollkommener, als mit den Worten des großen Galliers darstellen: besonders da sie zugleich, dem dogmatischen Hyperkritizismus einiger Kantianer ganz entgegen, Kant's eigene Meinung von der spekulativen und moralischen Beweisart der Religionswahrheiten ausdrücken, und dazu dienen können, einige leicht-mißverstehbare und leider nur zu sehr mißverstandene und mißgebrauchte Stellen seiner Werke über diesen wichtigen Gegenstand zu berichtigen: wovon selbst die oben angeführte Stelle aus dem Briefe meines sterbenden Freundes zum Beweise dienen kann.

* * *

Nunmehr sollten wir zu der Prüfung des Kantischen Werks „Religion innerhalb den Grenzen der Vernunft"

fortgehen. Da aber dieses Werk in seinen wesentlichsten Theilen nichts weiter als Schlußfolgerungen seines metaphysischen und Moral-systems, angewandt auf die gewöhnlichen Vorstellungsarten in der natürlichen und geoffenbarten Religion enthält: so will ich mich begnügen, nur einige der vornehmsten und von dem philosophischen Publikum Teutschlands bis dahin besprochensten Ideen desselben auszuheben. Die bloßen Ueberschriften der Kapitel des Werks sprechen laut **Zweck und Absicht des Verfassers, sein System der Metaphysik und Moral den gangbaren Vorstellungen theologischer Dogmatik zu akkommodiren.**

Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten — Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen — Vom Sieg des guten Prinzips über das Böse, und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden — Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips. —

Plato schloß die erhabenen Sätze seiner Philosophie den Mythen der Dichter; Leibnitz seine philosophischen Hypothesen der geoffenbarten Religion an; der Transcendentalist Kant sucht seine Metaphysik und Moral in die theologische Dogmatik zu übertragen — wer kann's ihm verargen, da es immer der natürlichste Wunsch eines Frauenzimmers seyn wird, allen zu gefallen; und eines Philosophen, allgemeinen Glauben an sein System zu finden.

Doch — wie konnte meiner Feder dieser Leichtsinn entschlüpfen? — Wenn ein System der Metaphysik und Moral (Wissenschaften, die, als solche, die Gründe unserer Pflichten in diesem, und unsers Glaubens an Gott und an Unsterblichkeit für ein anderes Leben untersuchen und feststellen sollen) durchaus wahr und richtig ist: warum

sollte sein Stifter nicht versuchen, dasselbe in die gangbaren Ideen der Theologie und Moral einzukleiden? Ein solcher Versuch muß offenbar nur dienen, Wahrheit und Tugend allgemeiner zu verbreiten; und ist daher auch eines Philosophen sehr würdig.

Wir merkten schon bei der Aufstellung der Grundsätze des Kantischen Moral-systems an, daß der Stifter desselben sich ein bleibendes Verdienst um die Reinigung der neuesten Popular moral von dem verderblichen Materialismus erworben hätte. Schon aus diesem Gesichtspunkt angesehen, muß daher das Kantische Werk über die Religion gleich-wichtig für den Philosophen und für den Theologen seyn.

Durchaus neu und Kantischen Tiefsinn sprechend, ist die Eintheilung der ursprünglichen Anlagen zum Guten in der menschlichen Natur, S. 13, nämlich:

1) Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebendigen Wesens,
2) für die Menschheit desselben, als eines lebendigen und zugleich vernünftigen,
3) für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.

Eben so glücklich und erschöpfend ist die Eintheilung der Anlagen zum Bösen im Menschen durch

1) Gebrechlichkeit des Menschen in Befolgung genommener Maximen überhaupt.
2) Unlauterkeit zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen.

3) Bösartigkeit, oder Hang zur Annehmung böser Maximen.

Diese Klassifikazion der Anlagen zum Guten und zum Bösen in der menschlichen Natur enthält offenbar die obersten Prinzipien einer philosophischen Geschichte der moralischen Entwickelung des Menschen, die, noch ungeschrieben, irgend einen der feinsten Geister zu ihrem Bearbeiter erwartet.

Höchst-scharfsinnig, und unter allen gewöhnlichen Erörterungen der Philosophen und Theologen allein befriedigend, dünken mir die Erklärungen des Verfassers von dem Satz: (S. 24) „der Mensch ist von Natur böse, d. h. er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maximen aufgenommen." Eben so wichtig und belehrend für den Philosophen und Theologen ist alles das, was S. 25 — 58 über Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur, und über Wiederherstellung der ursprünglichen Anlagen zum Guten in ihrer Kraft, gesagt wird: indem der Verf. hier den für die Reinheit und Heiligkeit des Moral-gesetzes unendlich-wichtigen, und in neuern Zeiten sowohl von Philosophen als Theologen durchaus vernachlässigten Satz einschärft: „daß es bei der wahrhaft moralischen Besserung des Menschen nicht sowohl auf den Verstand, als auf den Willen des Menschen und auf die Bestimmung dieses Willens durch ächt-moralische Triebfedern ankömmt."

Ueber alles das, was in dem zweiten Abschnitt „von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen," und im dritten „von dem Sieg des guten Prinzips über das Böse," nicht eben Neues und Eigenthümliches, wie in dem ersten Abschnitt, sondern sehr Bekanntes und von andern oft Gesagtes, nur mit Anschließung seines Moral-systems auf die Dogmen der alten Theologie, vorgebracht wird, erlaube ich mir nur Eine, aber mich dünkt, wichtige Anmerkung:

Die neuern Theologen haben, theils durch eine minder gründliche Philosophie verführt, theils durch gelehrte Exegese bestimmt, die Idee einer göttlichen Offenbarung fast durchgängig aufgegeben, und sie, zum Theil unverholen, als Vernunft-drückend, und der Moral verderblich erklärt. Ein Grundsatz, der schlechterdings unerweislich an sich, wenigstens nicht deßwegen behauptet werden sollte, weil durch die geoffenbarte Religion des Christenthums unleugbar eine große Menge von Uebeln über einen großen Theil des menschlichen Geschlechts verbreitet worden. Denn zuförderst frage ich die neuern Herrn Gottesgelehrten: Ob sie mir durch Gründe der Vernunft beweisen können, daß eine göttliche Offenbarung schlechterdings unmöglich ist? Man ist stolz genug gewesen, dieß behaupten zu wollen. Aber kein ächter Philosoph wird es jemals behaupten. Ich frage sie zweitens: Ob alle Thatsachen, die uns eine gelehrte und gründliche Exegese aufstellt, unbezweifelbar darthun und überzeugend beweisen können, daß Jesus Christus kein unmittelbarer Gesandter der Gottheit kein Wunderthäter sei? daß er nicht durch eine übernatürliche Kraft von den

Todten

Todten auferstanden? u. s. f. Offenbar kann die glücklichste und gründlichste Exegese hier nie über die Grenzen der Wahrscheinlichkeit hinausgehen! Sollte also das, was wir hier bloß als möglich annehmen, wirklich seyn; sollte sich die Gottheit wirklich in Jesu Christo auf eine unmittelbare und wundervolle Art geoffenbaret haben: wäre es dann nicht das offenbarste Sakrilege, an der Menschheit begangen, ihr eine solche Offenbarung zu rauben? Man sehe nur die erstaunenswürdigen natürlichen Wunder, welche uns die christliche Religion an ihren Aposteln, Martyrern und Enthusiasten aufstellt. (Meine Herren werden mir hoffentlich zutrauen, daß ich diese Dinge, trotz andern, auch mit einem philosophischen Auge anzusehen im Stande bin): und man wird sich von der überschwenglichen Gewalt der Idee einer göttlichen Offenbarung über das menschliche Herz überzeugen! Mir wenigstens ist nichts gewisser, als daß die Herren Gottesgelehrten an ihrem eigenen Sturz und an dem Sturz aller öffentlichen Gottesverehrung arbeiten, wenn sie diese Idee in den Gemüthern der Menschen schlechterdings hinschwinden lassen. Denn mir scheint die Idee von einer göttlichen Offenbarung eine der zur wahren Kultur des Menschengeschlechtes allerheilsamsten zu seyn, gleich-groß für den Philosophen, und gleich-faßlich für den gemeinsten Verstand. Aber gesetzt: die neuere Exegese hätte, unwidersprechlich, die Beweise für die göttliche Offenbarung des Christenthums, mit allem, was innerhalb dem Kreise dieser Idee liegt, auf immer vernichtet: — (ich gebe wenigstens die Möglichkeit einer solchen Vernichtung zu): so liegt in den Lehrsätzen der

alten Dogmatik der herrlichste Stoff zur sinnlich-deutlichsten Darstellung der religiösen und moralischen Ideen, der heiligsten Pflichten und der seligsten Erwartungen des Menschen, — der, um diesem Zweck ganz zu entsprechen, nur einer gewissen Läuterung, Verfeinerung, Veredelung, und gleichsam eines gewissen Platonismus bedarf.

Eben dieß ist es nun, was Kant durch die Akkommodazion seines kategorischen Moralsystems für die Dogmen der Theologie zu bewerkstelligen sucht. Es konnte und mußte nicht seine Absicht seyn, (wie er's auch wiederholentlich gesteht) der gelehrten Exegese der Bibel irgend Eintrag zu thun. Aber er wollte den jungen Religionslehrern nur zeigen, wie sie die Lehren der reinen Vernunft-religion und Moral den biblischen Sprüchen und gangbaren Dogmen unterzulegen, und so — den christlichen Unterricht des Volks als ein Vehikel der wahren Bildung und Veredelung des menschlichen Geschlechts zu brauchen hätten. Und wenn jene Dogmen bei einem großen Theil der Christen noch fortdauernd die Form sind, in welcher sich ihre moralischen Grundsätze modeln: muß es nicht für jeden Religionslehrer äußerst wichtig seyn, eine Art von philosophischer Exegese zu haben, die, ungehindert durch die gelehrte Exegese der Bibel, und eben so wenig die Exegese selbst hindernd, sich bloß auf Grundsätze der reinen Vernunft stützt, welche sie dem gangbaren Religions-system anschließt. Einer solchen philosophischen Exegese haben sich

von jeher alle erleuchtete Volkslehrer bedient, und nur eine gänzliche Umschaffung aller Ideen des Volks von Bibel, Christus, und Religion überhaupt, könnte dem Volkslehrer eine solche philosophische Exegese, so wie nicht weniger alle biblische Exegesen, überall entbehrlich machen.

Dem Stifter des kritischen Systems bleibt das Verdienst, diese philosophische Exegese zuerst auf Grundsätze zurückgeführt zu haben: — ungeachtet es leicht seyn würde, diese Grundsätze aus den Predigten eines Spaldino, Teller, Zollikofer heraus zu finden, wo sie indessen ein Kant nicht suchen durfte. Aus eben diesem Gesichtspunkt angesehen, — können daher auch solche Werke, wie das: „Ueber den einzig möglichen Zweck Jesu und seiner Jünger," für den Volkslehrer von Nutzen seyn, so abentheuerlich sie dem gelehrten Schrifterklärer schlechterdings scheinen müssen. Bei jener philosophischen Exegese des Hrn. Kant ist indessen zu bedauern, daß er überall mehr Vertrautheit mit dem orthodoxen System, als mit der bessern Exegese verräth, von welcher wenigstens einige Kenntniß dem Philosophen hier unentbehrlich war. Wie der große Philosoph seine Ideen gleichsam auf die Folter spannt, um sie in den Leisten der Lehre von den sogenannten Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, der Berufung, Rechtfertigung, Erwählung u. s. f. einzupassen! Siehe S. 201 — 208. Würde er sich, auch nur bei der geringsten Kenntniß der bessern Exegese, diesen Zwang auferlegt haben? — Ich übergehe viele andere Stellen der Kantischen Exegese, wo er sich ähnlicher Fehler schuldig macht. Daher sie auch, um durchaus brauchbar zu seyn, noch der Sichtung von der Hand eines

Mannes bedarf, der eben so sehr Philosoph, als erleuchteter Theolog ist: welches aber von gewissen jungen Brauseköpfen unter den Gottesgelehrten von der neuesten Mache nicht zu erwarten steht: als denen der Königsberger Philosoph, nach ihrem wörtlichen Ausdruck, Plato, Sokrates und Christus zugleich ist.

A e s t h e t i k.

Der uns zugemess'ne Raum wird uns kaum gestatten, in diesem Abschnitt etwas mehr als blos *Darstellung* der Kantischen Ideen zu geben.

Zu glücklich, wenn wir hier, dort, eine kleine Nebenbemerkung dem Text anfügen können.

„Durch den *Geschmack*, als das *Vermögen der Beurtheilung des Schönen*, beziehen wir die Vorstellung, nicht vermittelst des Verstandes aufs Objekt zum Erkenntniß, sondern vermittelst der *Einbildungskraft*, (vielleicht mit dem Verstande verbunden) *auf das Subjekt* und das *Gefühl der Lust oder Unlust* desselben.

Dieses Gefühl der Lust oder Unlust aber, als ein besonderes Lebensgefühl, gründet ein *eigenthümliches Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen*, das zur *Erkenntniß des Objekts nichts beiträgt*, sondern nur die durch den Gegenstand der Lust oder Unlust gegebene Vorstellung im Subjekt gegen das gesamte Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüth im Gefühl seines Zustandes bewust wird.

Demnach sind alle *Geschmacksurtheile nicht logisch oder objektiv*, sondern *ästhetisch* oder *subjektiv*, d.h. ihr *Bestimmungsgrund liegt einzig in unserm Subjekt*.

Ein subjektives Urtheil (durchs Gefühl) drückt *gewöhnlich* ein Wohlgefallen aus, welches wir mit der Vorstellung

der Existenz eines Gegenstandes verbinden, das heißt, ein *Interesse*. Ein solches Interesse hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend.

Dieses Interesse zeigt sich entweder in dem, was den *Sinnen in der Empfindung gefällt*: und dies nennen wir das *Angenehme*; oder in dem, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt: und dies nennen wir das *Gute*, sowohl das mittelbar Gute, (Nützliche) als das unmittelbar Gute (moralisch-Gute). *Angenehm* ist z. B. das Sanfte für die Betastung, das Süße für den Geschmack der Zunge; mittelbar gut ist, was zu irgend einem Zwecke dient; unmittelbar gut ist die Tugend.

In dem ersten Fall drücken wir durch unser Urtheil eine *Begierde nach dem angenehmen Gegenstande* aus, und das Wohlgefallen setzt hier nicht das bloße Urtheil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf unsern Zustand voraus, insofern unser Subjekt durch ein solches Objekt afficirt wird.

In dem andern Fall drückt unser Urtheil (daß etwas nützlich, oder auch moralisch gut sey,) den Begriff eines Zweckes aus, oder, welches eben so viel sagt, das Verhältniß der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen; mithin ein Wohlgefallen am *Daseyn* eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgend ein Interesse.

Wenn wir dagegen aussagen: ein Gegenstand sey *schön*; z. B. die Form eines Blumenkelches, einer Zeichnung; so liegt in diesem Urtheil nichts anders, als dies: daß die *bloße Vorstellung* des Gegenstandes in uns ein Wohlgefallen

begleitet, daß der Eindruck, wenn er auf uns wirkt, von aller Beziehung auf unser Begehrungsvermögen entfernt, mithin ohne alles Interesse sey: wodurch also das Schöne von dem Angenehmen und Guten hinlänglich ausgezeichnet ist.

Hieraus folgern wir denn das erste Moment *) der Erklärung des Schönen, nämlich

§. 1. Schön ist, was ohne alles Interesse gefällt.

* * *

Da sich das Urtheil über das Schöne nicht auf irgend eine Neigung oder Begierde im Subjekt gründet, sondern der Urtheilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, von aller Begierde frei fühlt: so kann er keine Privat-bestimmungen als Gründe des Wohlgefallens angeben, durch welche er hier afficirt würde; sondern er muß dasselbe aus demjenigen ableiten, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muß er glauben, Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuthen. Daher wird er vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urtheil logisch wäre, d.h. durch Begriffe bestimmbar wäre; ob es gleich nur ästhetisch

---

*) Der Verfasser führt nemlich die Definition des Schönen durch alle Kategorien, und zwar 1. der Qualität (in wie fern der Begriff des Schönen nicht [illegible]) 2. der Quantität (in wie fern dieser Begriff Allgemeinheit hat) 3. der Relation (in welchem Verhältniß er gegen den Begriff der Zweckmäßigkeit steht) 4. der Modalität (in wie fern er [illegible] enthält).

Indem er auf diese Weise den Begriff durch alle möglichen Momente des Urtheils [illegible] bestimmt, ist er allein fähig, in der [illegible] zu [illegible].

ist, und bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält.

Folgende Beispiele werden die Sache erläutern:

In den Urtheilen über das Angenehme schränken wir uns immer auf unsre Privat-empfindungen ein. Wir sagen z. E. der Wein ist meinem Geschmacke angenehm: und so — auch in jeder Art von Annehmlichkeit, die Aug' und Ohr reizt.

Daher die verschiedenen Urtheile über Farben, Wohlgerüche u. s. f.

Ganz anders aber ist es mit den Urtheilen über das Schöne. In diesen nemlich muthen wir andern dasselbe Wohlgefallen zu; urtheilen nicht bloß für uns, sondern für jedermann; und sprechen alsdann von der Schönheit nicht als von unserer Privat-empfindung, sondern als von einer Eigenschaft der Dinge.

Wir sagen: der Gegenstand ist schön; und nicht, wie etwa bei dem Angenehmen, unsere Empfindung von dem Gegenstande ist schön, d. h. hat etwas Behagliches. Und so — fodern wir dann gewissermaßen bei unsern Urtheilen über das Schöne die Einstimmung anderer: und rechnen nicht etwa nur darauf deswegen, weil wir es mehrmalen mit dem unsrigen übereinstimmend gefunden.

Diese Allgemeinheit des Urtheils über das Schöne, die wir jedermann ansinnen, ist aber nur subjektiv; das heißt, sie beruht auf keinem Begriff.

Denn wenn man Objekte bloß nach Begriffen *) beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren.

---

*) [illegible] auch die richtigsten und bestimmtesten Begriffe [illegible] Aesthetiker und Poetiker zu [illegible] der gemeinsten und schwächsten [illegible]

Daraus kann es auch keine Regel geben, nach welcher jemand genöthigt werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Ob z. B. ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sey: darüber lassen wir uns unser Urtheil durch keine Gründe oder Grundsätze ab- oder ein- schwatzen.

Und so postuliren dann Geschmacksurtheile nichts anders, als eine gewisse allgemeine Stimme in Ansehung des Wohlgefallens ohne gegebene Begriffe.

Wenn wir nemlich einen Gegenstand schön finden, so geht die bloß subjektive (ästhetische) Beurtheilung desselben, oder der Vorstellung, durch welche er gegeben wird, (d. h. seine Beziehung auf die Affektionen unsers Subjekts,) der Lust an dem Gegenstande selbst vorher, und ist selbst der Grund dieser Lust. Auf der Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingungen dieser ästhetischen Beurtheilung oder Beziehung des Gegenstandes auf unser Subjekt, gründet sich allein diese allgemeine subjektive Gültigkeit des Wohlgefallens, welche wir mit der Vorstellung des schönen Gegenstandes verknüpfen.

Hieraus folgern wir dann das zweite Moment der Erklärung des Schönen:

§. 2. Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt.

* * *

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse als Bestimmungsgrund des Urtheils über den Gegenstand bei sich.

[illegible] ist, und Lust am Gegenstand — [illegible] eine Sammlung von Gedichten [illegible] — und [illegible] Schönheiten ist. Das [illegible] — [illegible] Urtheil nach Begriffen: und wer weiß denn nicht, [illegible] wenn, sobald man sie [illegible] und in Begriffe [illegible]?

Demnach kann dem **Geschmack**, als einem ästhetischen Urtheil ohne Interesse, **kein subjektiver Zweck** zum Grunde liegen.

Eben so wenig aber kann auch die **Vorstellung eines objektiven Zwecks**, d. h. der Hervorbringung oder Bearbeitung eines Gegenstandes nach Prinzipien der Zweckverbindung, — oder, welches einerlei ist, — ein Begriff des Guten, das **Geschmacksurtheil bestimmen.**

Denn, vermöge des §. 1. entwickelten Moments des Geschmacksurtheils betrifft dasselbe, als ein ästhetisches (und nicht logisches) Urtheil keinen Begriff von der Beschaffenheit, und innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese oder jene Ursache; sondern bloß **das Verhältniß der Vorstellungskräfte zu einander**, sofern sie **durch** einen **Gegenstand (des Schönen) angeregt werden.**

Eine Tulpe, z. B. wird für schön gehalten; weil wir eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung antreffen.

Die feinen Einschnitte am Blumenkelche, die buntgemischten Farben, die Regelmäßigkeit und Zierlichkeit der ganzen Form, — erwecken unser Wohlgefallen: aber zu welchem Zweck sie in der Natur überhaupt, oder auch gerade in diesem Gegenstande insbesondere, angetroffen werden, wissen wir nicht: alle, uns nur denkbaren, Zwecke einer Tulpe würden auch bei **andern** Einschnitten der Krone, **anders**-gemischten Farben u. s. f. statt finden.

Aber so wie sich diese künstlichen Einschnitte, diese Mischung der Farben, diese Regelmäßigkeit und Zierlichkeit der ganzen Form, unserm Auge **nun** darstellen: erregt die Tulpe in unserm Gemüth ein behagliches Spiel der Vorstellungs-

[illegible], giebt denselben eine gewisse zweckmäßige Form, mit welcher andre Gegenstände, z. B. ein nakter Strauch, sie nicht afficiren.

Dieses Gefühl wird also offenbar durch keine Vorstellung von objektivem (außer unserm Subjekt befindlichem) Zweck oder Zweckmäßigkeit hervorgebracht: sondern es ist selbst nichts anders, als die subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungen in dem Gemüth, bewirkt durch die Anschauung des schönen Gegenstandes, und durch seinen Eindruck auf unser anschauendes Subjekt.

Denn die durch den schönen Gegenstand hervorgebrachte behagliche Anregung und Beschäftigung unserer Vorstellungskräfte kann als eine subjektive Zweckmäßigkeit angesehen werden, auf welche z. B. der Bau der Tulpe gleichsam berechnet wäre: eine Zweckmäßigkeit, die, außer dieser besondern Zusammenstimmung unserer Vorstellungskräfte, in der Natur nicht angetroffen werden würde.

Hieraus leiten wir dann das dritte Moment der Erklärung des Schönen ab

§. 3. Schön ist das Zweckmäßige ohne Zweck.*)

* * *

Das Geschmacksurtheil sinnet Jedem Beistimmung an, und wer etwas für schön erklärt, will, daß Jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben, und ihn gleich-

---

*) So ist z. B. eine Schüssel angenehm durch ihr Verhältniß zu dem Begehrungsvermögen des Geschmacks: aber die Form des Baues dieser Schale nennen wir schön, die als, als solche, unser Begehrungsvermögen gar nicht rege macht, von der wir aber auch zu keinem bestimmten Zweck einen Gebrauch zu machen wüßten: in dem letztern Fall findet also Zweckmäßigkeit ohne Zweck statt.

falls für schön erklären *solle*. Das *Sollen* im ästhetischen Sinne wird aber nur *bedingt* ausgesprochen. Man wirbt nämlich um jedes anderen Beistimmung; weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist: auf welchen man also auch immer fußen könnte; wofern man nur immer sicher wäre, daß *dieser* (vorliegende) *Fall* unter jenem Grunde, als Regel des Beifalls, richtig subsumirt wäre.

Hätten Geschmacksurtheile (wie alle logische) ein bestimmtes, objektives Prinzip: so würde der, der solche nach dem letztern fällte, auf unbedingte und nothwendige Beistimmung Anspruch machen. Wären sie dagegen ohne alles Prinzip (wie z. B. die Urtheile über das Angenehme); so würde er allen Anspruch auf die Beistimmung anderer fahren lassen müssen.

Demnach müssen Geschmacksurtheile ein *subjektives Prinzip* haben, welches *nur durch Gefühl*, und *nicht durch Begriffe*, doch aber *allgemeingültig*, bestimme, was gefalle oder mißfalle.

Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein *Gemeinsinn* angesehen werden.

So oft nämlich ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen; diese aber den Verstand zur Einheit desselben in Begriffen, in Thätigkeit setzt: so oft muß sich auch die auf diese Art hervorgebrachte Gemüthsstimmung *mittheilen* lassen: weil, ohne dies, Erkenntniß gar nicht statt finden könnte.

Diese Thätigkeit und Stimmung der Erkenntnißkraft aber hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die der Seele vorgehalten werden, eine verschiedene Proportion. Unter die-

sen verschiedenen Proportionen aber muß es Eine geben, in welcher das Verhältniß zur Anregung und Belebung der Vorstellungskräfte das zuträglichste ist für die Einbildungskraft so wie für den Verstand, und für beider behagliche Zusammenstimmung: und diese Zusammenstimmung kann nicht anders als durch Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden.

Da sich nun diese Stimmung selbst muß allgemein mittheilen lassen, mithin auch, bei einer gegebenen Vorstellung, das Gefühl derselben; die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so muß ein solcher Gemeinsinn in Geschmacksurtheilen allerdings anerkannt werden.

Hieraus leiten wir dann das vierte und letzte Moment des Begriffs vom Schönen ab, nämlich:

§. 4. Schön ist, was, ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

* * *

Aus allem ergiebt sich also diese Erklärung des Geschmacks: er ist das Vermögen der Beurtheilung der Gegenstände in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft nämlich wird in Geschmacksurtheilen nicht reproduktiv, wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbstthätig, oder, welches eben so viel sagt, als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anschauungen, betrachtet.

Denn die Gegenstände, so wie sie uns da, ästhetisch betrachtet, erscheinen, werden durch die ursprüngliche und ei

genthümliche Form der Einbildungskraft bestimmt: so wie diese, durch die, ihrer Form entsprechenden, Gegenstände selbst, in Thätigkeit gesetzt wird.

Daß aber die Einbildungskraft frei, und doch von selbst gesetzmäßig sey, ist ein Widerspruch. Denn der das Mannigfaltige zur Freiheit verbindende Verstand giebt allein das Gesetz.

Aber das Gesetz selbst wird hier, der Form der Einbildungskraft gemäß, bestimmt: der Verstand z. B. anerkennet in dem Gegenstande nur diejenige Einheit, die aus dem gegebenen Mannigfaltigen der Einbildungskraft resultiert; die er also keineswegs nach seinen eigenen Begriffen schafft oder bestimmt: und es ergiebt sich also hier eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und eine subjektive Uebereinstimmung ohne eine objektive.

* * *

Ein anderer Gegenstand der Geschmacksurtheile ist

das Erhabene.

So wie das Schöne der Natur die Form des Gegenstandes betrifft, die in der Begrenzung besteht: so ist das Erhabene dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, so fern Unbegränztheit an ihm selbst, oder auf seine Veranlassung, vorgestellt, und doch — Totalität derselben hinzugedacht wird.

Demnach scheint das Schöne als die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber als die Darstellung eines dergleichen Vernunftbegriffs, betrachtet werden zu müssen.

Eben

Eben so führt das Schöne unmittelbar ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich, und ist daher mit dem, was wir Reiz oder auch Gegenstand einer spielenden Einbildungskraft nennen, gar wohl vereinbar. Dagegen ist das Erhabene eine Lust, die nur mittelbar entspringt; nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und der darauf sogleich erfolgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird; die mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu seyn scheinet.

So erregt, zum Beyspiel, der Anblick des empörten Oceans das Gefühl des Erhabenen.

Das regellose Auf- und Nieder-Wogen der Wellen, das unabsehbare der Wasserfläche, das Ungeheure des Aufruhrs einer so unermeßlichen Masse, bietet unserer Einbildungskraft die Vorstellung des Formlosen, des Unbegränzten, dar.

Die so angeregte Einbildungskraft strebt in's Unendliche hinaus; die Vernunft sucht zugleich ihre Idee von Totalität gelten zu machen: und das in's Unendliche sich ausbreitende zusammen zu fassen.

So entsteht dann zwischen Einbildungskraft und Vernunft, zwischen der Vorstellung der Unendlichkeit der erstern, und der Idee der Totalität der andern, eine Art von Widerspruch, durch welchen das Gefühl der Lebenskräfte augenblicklich gehemmet wird: die unter einander ringenden Vorstellungen scheinen unserm Selbst das Unterliegen zu drohen.

Aber indem jener Anblick auf diese Art unsre geistigen Kräfte über ihr gewöhnliches Mittelmaaß erhöht, und durch

den Kampf zweier entgegengesetzter Vorstellungen und Empfindungen nur in desto lebhaftere Thätigkeit setzt; entdecken wir in uns selbst, nämlich in dem vernünftigen Theil unserer Natur, ein Vermögen, jener Uebergewalt, mit welcher die angeschaute Formlosigkeit und Unbegränztheit des Gegenstandes in der Natur auf unser sinnliches Selbst gleichsam herandringt, zu widerstehen.

Dies Bewußtseyn macht uns wieder Muth: wir fassen uns zusammen; die Größe der (idealen) Gefahr, mit dem sinnlichen Theil unseres Selbst zu erliegen unter der Allgewalt der Natur, verbunden mit dem Gefühl, in dem vernünftigen Theil unseres Ichs einen all hinlänglichen Widerstand dagegen zu haben, erregt ein angenehmes Erstaunen. Die vorhin gehemmte Lebenskraft ergießt sich nur desto strömender: die empfundene Lust ist desto stärker.

So — das Gefühl des Erhabenen: welches also sich zwar vermittelst des angeschauten Gegenstandes, aber gar nicht, wie bei dem Schönen, durch seine Form, sondern vielmehr durch seine Formlosigkeit, in dem Gemüth des Anschauenden entwickelt: indem das durch den formlosen Gegenstand erweckte Bewußtseyn der Widerstandskraft, die nicht in dem Objekt der Sinne, sondern in dem vernünftigen Subjekt liegt, der vornehmste Bestandtheil in dem Gefühle des Erhabenen ist.

Denn ohne dieses lebhaft erweckte Bewußtseyn flößen Gegenstände, die sonst unfehlbar das Gefühl des Erhabenen erregen, nur Furcht, Schreck, und Graus ein.

Daher auch z. B. der empörte Ocean dem rohen, unkultivirten Matrosen, oder dem fischenden Wilden, nur Gefühle der leztern Art einprägt.

Das durch Kultur vorbereitete, zu sittlichen Gefühlen ausgebildete, Gemüth des ruhigen Anschauers der empörten Wasserfluth kann allein durch diesen Anblick mit dem Gefühl des Erhabenen durchdrungen werden.

Denn sein Geist ist durch Kultur gewöhnt, die Erschütterungen seines sinnlichen Selbst gleichsam bis zur Anregung des höheren, des vernünftigen Selbst, vordringen zu lassen; (so oft zwischen beiden irgend Berührungspunkte statt finden.) Und der Zustand der Ruhe, in welchem sein Gemüth bei jener Anschauung sich befindet, gestattet ihm, das dadurch erregte Gefühl bis zu diesem Grade zu entwickeln; und den Eindruck der Sinne von dem Bewußtseyn der vernünftigen Natur abzusondern.

Denn gesetzt, derselbe kultivirte Anschauer würde aus dem Zustande ruhiger Betrachtung, mit welcher er nun, vom Ufer her auf den empörten Ocean hinschauend, von dem Gefühl des Erhabenen durchdrungen wird, würde von dem Ufer auf das von den ungestüm-wogenden Fluthen hin und her geworfene Schiff versetzet; so würde er, von Angst und Todesfurcht übermannt, durchaus unfähig seyn, das Bewußtseyn seiner vernünftigen Natur, diesen vornehmsten Bestandtheil des Gefühls des Erhabenen, in sich zu entwickeln: und Furcht, Bangigkeit, Grausen, würden seine einzigen Gefühle seyn.

* * *

Das Gefühl des Erhabenen, als eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüthes, wird durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniß, oder auf das Begehrungsvermögen bezogen. Hier-

aus entsteht dann die Unterscheidung in das Mathematisch-erhabene, und in das Dynamisch-erhabene: indem die Stimmung der Einbildungskraft bei dem erstern sich auf das Erkenntnißvermögen (der Größen-Beurtheilung), bei dem andern auf das Begehrungsvermögen (in so fern dies durch Furcht und verwandte Affectionen angeregt wird) bezieht.

* * *

Wir betrachten also zuvörderst das Mathematisch-erhabene.

Wenn wir etwas nicht allein groß, sondern schlechthin, (absolut, in aller Absicht, über alle Vergleichung) groß, d. i. erhaben, nennen; so verstatten wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maaßstab außer ihm, sondern bloß in ihm selbst zu suchen. Das Erhabene ist also eine Größe, die bloß sich selbst gleich ist: oder mit andern Worten: Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andre klein ist.

Es kann also in der Natur nichts gegeben werden, so groß es auch von uns beurtheilt würde, das nicht, in einem andern Verhältniß betrachtet, bis zum Unendlichen herabgewürdiget werden könnte: so wie die Natur uns nichts so Kleines darstellen kann, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maaßstäben für unsre Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Telescopien liefern uns Beispiele für das erste; die Mikroscopien für das andre.

So ist dann jeder Gegenstand der Sinne nur comparativ, nicht schlechthin-groß: mithin ist nicht der Gegenstand, durch welchen das Gefühl des Erhabenen in uns angeregt wird, sondern nur die Geistesstimmung,

mit welcher der Gegenstand unser Gemüth gleichsam aufklingen macht; sondern nur der *Gebrauch*, den unsre Vorstellungskraft von dem Gegenstande zur Hervorbringung des Gefühls des Erhabenen macht, — nur diese Stimmung, nur dieser Gebrauch, — sind *schlechthin groß*, sind, heißt das, *erhaben* zu nennen: und jede Größe der Sinnennatur schwindet vor diesem, *in uns wohnenden Erhabenen*, dahin. Daher können wir auch sagen: *Erhaben ist, was, auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maaßstab der Sinne übertrifft.*

Beispiele des Mathematisch-erhabenen der Natur in der bloßen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht so wohl ein größerer Zahl-begriff, als vielmehr *große Einheit als Maaß* (zur Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird.

Ein Baum z. E. den wir nach Mannshöhe schätzen, giebt allenfalls einen Maaßstab für einen Berg; und, wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, für die Einheit des Maaßes des Erd-diameters, u. s. w.

Wenn nämlich eine Größe beinahe das Aeußerste unseres Vermögens der Zusammenfassung in Eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch durch Zahl-größen (für welche wir uns unseres Vermögens, als unbegränzt und in's Unendliche strebend, bewußt sind) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine größere Einheit aufgefordert wird; so fühlen wir uns, in *ästhetischer Rücksicht*, in Gränzen eingeschlossen: und dies erregt ein Gefühl der Unlust.

Aber diese Unlust wird doch, in Hinsicht auf die nothwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit

mit dem, was in unserm Vermögen der Vernunft unbegränzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, eben durch diese Erweiterung, wieder behaglich: so wie die Unangemessenheit des Vermögens der Einbildungskraft auf diese Art zugleich für Vernunft-Ideen und deren Erwekkung als zweckmäßig vorgestellet wird.

Das ästhetische Urtheil selbst aber wird subjektiv-zweckmäßig für die Vernunft, als Quell der Ideen, das heißt, einer solchen intellektuellen Zusammenfassung, für welche alles Aesthetische klein ist: und der ästhetische Gegenstand wird, als erhaben, mit einer Lust empfunden, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.

Denn es ist für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung: alles, was die Natur, als Gegenstand der Sinne, Großes für uns enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft klein zu schätzen; und das, was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu seinem Gesetz; ist zweckmäßig; und erregt also Lust.

* * *

Wir gehen weiter zu dem Dynamisch-erhabenen.

Die Natur, im ästhetischen Urtheil als Macht, mithin als Gegenstand der Furcht, angeschaut, die über uns keine Gewalt hat, ist dynamisch-erhaben.

Denn in der ästhetischen Beurtheilung (ohne Begriff) kann die Ueberlegenheit über Hindernisse nur nach der Größe des Widerstandes beurtheilt werden. Nun ist aber das, dem wir zu widerstreben bemüht sind, ein Uebel; und, wenn wir unser Vermögen demselben nicht gewachsen finden, ein Gegen-

stand der Furcht. Demnach kann auch für die ästhetische Urtheilskraft die Natur nur in so fern als Macht, mithin dynamisch-erhaben gelten, so fern sie als **Gegenstand der Furcht** betrachtet wird.

Wie können wir aber einen Gegenstand **als furchtbar betrachten**, ohne uns **vor ihm zu fürchten**? Wenn wir ihn nämlich so beurtheilen, daß wir uns bloß den **Fall denken**, da wir ihm etwa Widerstand thun wollten, und alsdann aller Widerstand bei weitem vergeblich seyn würde.

Kühne, überhangende Felsklippen, am Himmel heraufziehende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. g. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist: wenn wir uns nur in Sicherheit befinden: und wir nennen diese Gegenstände erhaben: weil sie, wie wir schon oben sagten, die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz andrer Art in uns entdecken lassen: welches uns gleichsam Muth machet, uns mit der Allgewalt der Natur zu messen: so daß also hier unser Gemüth sich die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur selbst fühlbar machen kann.

Da also das Erhabene eigentlich Ideen der Vernunft zum Grunde hat; und, wie wir schon vorhin sagten, ohne Entwickelung sittlicher Ideen, das, was wir durch Kultur veredelt, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen würde: so erfordert auch die Stimmung des

Gemüths zum Gefühl des Erhabenen allemal eine Empfänglichkeit desselben für Ideen. *)

Deswegen aber, weil das Urtheil über das Erhabene Kultur bedarf, (mehr noch, als über das Schöne: weil hier bloß die Form der Sinnlichkeit; dort sittliche Ideen, die wesentlichen Bestandtheile des Gefühls bilden) ist es nicht eben von der Kultur erzeugt, oder etwa bloß conventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt; sondern hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar in demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich Jedermann ansinnen, und von ihm fodern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) moralische Ideen.

---

*) Freilich kann auch der Wilde, so wie bei uns der gemeine Mann, in manchen Fällen, unbezweifelbare Kraftäußerungen des Gefühls des Erhabenen hervorspringen lassen. Beispiele davon liefert uns jener Amerikaner, der, als er, einen Europäischen Reisenden begleitend, den Niagara-Katarakt von fern erblickte, in den Staub niederfiel, und den großen Geist anbetete. Eben so auch der Grönländer, der an einem schönen Wintermorgen auf dem gefrornen Meere mit einem Missionair zum Fischfange wandernd, bei dem Anblick der am Himmel heraufrollenden Sonne ausrief: Wie herrlich muß der seyn, der diesen Tag macht!

Auf die nämliche Art ist auch dem Wilden durchgängig ein unerschrockner Mann im Kriege ein Gegenstand der Bewunderung: und, wenn er zugleich gütig und menschenfreundlich ist, etwas Erhabenes.

Und in der That! da sittliche Ideen zu den ursprünglichen Produkten des gemeinen Menschen-verstandes gehören; und, mit den Begriffen von Mein und Dein zugleich, sich zu entwickeln anfangen: warum sollten sich nicht auch die ersten und gleichsam rohesten Momente des Gefühls des Erhabenen in solchen Seelen äußern? Grade dieß ist Beweis für das ursprüngliche, eigenthümliche, nicht-conventionsmäßige dieses Gefühls. Aber der Mensch von ächter Kultur wird immer, wie überall, wo erweiterte Ausbildung und Veredlung der Natur erfodert wird, den Rang über den Ungebildeten behaupten: und ächte Kultur besteht ja in Vervollkommnung aller menschlichen Anlagen mit Beziehung auf sittliche Ideen.

Hierauf gründet sich auch die Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen. Denn so wie wir dem, der gleichgültig ist bei der Beurtheilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir *schön* finden, *Mangel des Geschmacks* vorwerfen: so sagen wir von dem, der bei dem, was wir *erhaben* zu seyn urtheilen, ungerührt bleibt: er habe kein *Gefühl*.

Nach allen bisherigen Erläuterungen würden wir also folgende Definitionen des Schönen und Erhabenen abziehen:

Schön ist das, was in der *bloßen Beurtheilung*, (also — nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriff des Verstandes), mithin *ohne alles Interesse*, gefällt.

Erhaben ist das, was durch seinen *Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.*

Das Schöne *bereitet uns vor*, etwas, selbst die Natur, *ohne Interesse zu lieben.*

Das *Erhabene* bereitet uns vor, es *selbst wider unser* (sinnliches) *Interesse hochzuschätzen.*

* * *

Da das eigenthümliche eines Geschmacksurtheils darin besteht: daß es *erstens* seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens mit Anspruch auf *Jedermanns* Beystimmung, *als wenn es objektiv wäre*, bestimmt: und daß es demohngeachtet *zweitens* gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar ist, *als ob es bloß subjektiv wäre*: so ist *auch kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich*.

Ein objektives Prinzip des Geschmacks nämlich würde nichts anders seyn, als ein *Grundsatz*, *unter dessen Bedingung* man den *Begriff eines Gegenstandes* subsumiren, und *alsdann durch einen Schluß* herausbringen *könnte*, *daß er schön*, (oder auch erhaben) *sey*: welches aber schlechterdings unmöglich ist: indem ich unmittelbar an der Vorstellung eines Gegenstandes die Lust empfinden muß; die mir daher durch keine Beweisgründe angeschwatzet werden kann.

Das also, was Kritiker zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen können und sollen, so daß es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurtheile gereiche, ist keineswegs dies: den Bestimmungsgrund dieser Art ästhetischer Urtheile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen; (welches, wie wir bewiesen, unmögilch ist) sondern vielmehr: *über die Vorstellungskräfte, ihre gegenseitigen Geschäfte, Bestimmungen und Verhältnisse in der Hervorbringung der Geschmacksurtheile, Untersuchungen anzustellen, und die wechselseitige subjektive Zweckmäßigkeit derselben, von welcher oben gezeigt ist, daß ihre Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit des Gegenstandes derselben sey*, in Beispielen auseinander zu setzen.

In dem letztern Fall, wenn die Kritik nämlich die wechselseitige subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungskräfte in Beispielen darstellt, ist sie *Kunst*.

Wenn sie dagegen die *Möglichkeit der Geschmacksurtheile aus der Natur dieser Kräfte*, als Er-

kenntnißvermögen überhaupt, ableitet; so erhebt sie sich zur Wissenschaft.

Und eine solche Wissenschaft ist die (durch Kant entdeckte) ästhetische Transscendental Kritik.

Wie aber ist nun ein Urtheil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriff, über diese Lust als Vorstellung desselben Objekts, jedem andern Subjekt anhängig, a priori, d. h. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, entscheidet?

Mit andern Worten: Wie sind Geschmacksurtheile möglich?

Um berechtiget zu seyn, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urtheil, (der ästhetischen Urtheilskraft) ist's genug, daß man einräume:

1) daß bei allen Menschen die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, in so fern es das Verhältniß der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnißkräfte zu einem Erkenntniß überhaupt betrifft, einerlei sind: welches wahr seyn muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen, und selbst das Erkenntniß, nicht mittheilen können. (Die zu einem Erkenntniß überhaupt aber erforderlichen Kräfte sind Einbildungskraft und Verstand, als solche: deren Grundbestimmungen und ursprüngliche Affektionen bei allen Menschen offenbar gleich sind.)

Daß man einräume

2) daß in dem (vorliegenden, bestimmten) Geschmacksurtheil bloß auf jenes Verhältniß der Erkenntnißkraft

zu einander überhaupt, Rücksicht genommen werde: d. h. daß es rein, und weder mit Begriffen vom Objekt, noch mit Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt sey.

* * *

Das wären dann also die Grundbegriffe der Kantischen Transscendental-Aesthetik.

Die auf ihnen beruhenden, und von dem großen Tiefdenker selbst daraus abgeleiteten Begriffe von Kunst, Nachahmung, Genie, Eintheilung und Rangordnung der Künste, (Begriffe, in welchen sich die Fruchtbarkeit jener Grundbegriffe so glänzend verherrlichet) müssen wir aus Mangel an Raum übergehen.

Hier also nur noch einige rhapsodistische Bemerkungen. Doch wollen wir dieselben unter gewisse Rubriken bringen.

* * *

Gesichtspunkt der ästhetischen Transscendental-Kritik des Herrn Prof. Kant.

Denn mit diesem Namen, nämlich ästhetische Transscendental-Kritik, glaube ich den ersten Theil der Kritik der Urtheilskraft des großen Tiefdenkers, eben den Theil also, den ich in diesem lezten Abschnitt des Werks, nach seinen Grundbegriffen, im Auszuge dargestellet, bezeichnen zu müssen.

Der Ausdruck „transscendental“, der für das unterscheidende des Kantischen Werks von allen bisherigen Aesthetiken, Theorien der Empfindungen u. s. f. so bedeutend und wichtig ist,

muß hier eben so wenig ganz in demjenigen Sinne gedeutet werden, in welchem er in der Kritik der reinen Vernunft durchgängig gebraucht wird; als Geschmacksurtheile, die Kant immer, und mit Recht, „Urtheile a priori“ nennt, dies ganz in dem Sinne sind, als es die obersten Denkgesetze in der Kritik der reinen Vernunft sind. Denn wären die Geschmacksurtheile in dem vollen Sinne des Worts Urtheile a priori, wie es die synthetischen Urtheile der Kritik, der Mathematik u. s. f. sind: so müßten sie nicht nur, gleich diesen, durchgängig durch Begriffe bestimmbar, d. h. logisch seyn, wie sie es, nach dem bisher Gesagten, nicht sind, und nicht seyn können; sondern sie müßten auch, gleich diesen, schlechterdings jedem denkenden Menschen nicht bloß, wie nun, angesonnen, angemuthet; sondern andemonstrirt werden können: dagegen grade die Unbestimmbarkeit durch Begriffe, und die bloß ästhetische, d. h. einzig auf Gefühl beruhende Gemeingültigkeit der Geschmacksurtheile die zwei wesentlichen Unterscheidungs-merkmale derselben bilden.

So wie es nun aber in der Kritik der reinen Vernunft das Ziel aller Untersuchungen ist, die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori zu zeigen: (daher die Benennung Transscendental-philosophie); eben so ist es der Zweck des ersten Theils der Kritik der Urtheilskraft, die Möglichkeit ästhetischer oder der Geschmacksurtheile a priori darzuthun: welches auch aus den bisher aufgestellten Grundbegriffen des Werks sattsam erhellet. Kant selbst aber sagt ausdrücklich S. 142 der Kritik der Urtheilskraft: „Wenn die Kritik des Geschmacks das wechselseitige Verhältniß des Verstandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen ästhetischen Vorstellung, mithin die Ein-

helligkeit oder Mißhelligkeit derselben durch Beispiele unter Regeln zu bringen sucht: so ist sie Kunst."

Wenn sie aber die Möglichkeit einer solchen ästhetischen Beurtheilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnißvermögen überhaupt, ableitet: so wird sie Wissenschaft: und mit der letztern, als der Transscendental-Kritik, haben wir es hier überall allein zu thun.

Der Begriffs-gehalt des „Transscendental" muß also grade wie der des Ausdrucks „Urtheile a priori," durch den Zusatz, ästhetische oder Geschmacksurtheile, näher bestimmt und auf Kritik des Geschmacks angeschlossen werden.

Eben hieraus schon geht hervor, daß die von dem Königsberger Weltweisen angestellten Untersuchungen über den Geschmack durchaus neu, und mit allen, in den bisherigen Kritiken, Poetiken, Aesthetiken, von den Philosophen angestellten, unvergleichbar sind.

Denn diese behandelten die Geschmackskritik, wie er es auch in der eben angeführten Stelle deutlich winket, nur als Kunst; suchten das wechselseitige Verhältniß des Verstandes und der Einbildungskraft in ästhetischen Vorstellungen und Urtheilen zu einander, durch Beispiele darzustellen; entwickelten mit feiner psychologischer Analyse die, jenen Urtheilen zum Grunde liegenden, Gefühle; und zogen daraus wichtige Lehrsätze zur Erweiterung der empyrischen Psychologie, der praktischen Moral u. s. f.; so wie zur Leitung des Genies in der Kunst u. s. f.

Untersuchungen, sehr würdig feiner Denker und glücklicher Beobachter! Untersuchungen, die, angestellt mit diesem Scharfsinn, dieser Feinheit, dieser glücklichen Combinations-

gabe, wie es in den Werken dieser Gattung eines Burke, eines Home, eines Lessing, Mendelsohn, Herz u. s. f. am Tage liegt, eben so fruchtbringend für die menschliche Erkenntniß überhaupt, als ehrenvoll für die Geister selbst sind, welche denselben ihre Talente widmeten.

Aber so wie es bei aller bewundernswürdigen Feinheit, mit welcher bis dahin die Philosophen die metaphysischen und moralischen Begriffe ausgearbeitet hatten, noch einen höhern Gesichtspunkt gab, der bis dahin immer vernachlässiget worden, nämlich den der Möglichkeit einer Metaphysik, einer Moral, als Wissenschaft; ein Gesichtspunkt, den sich Kant bei seinen Untersuchungen in der Kritik der reinen Vernunft, in der Metaphysik der Sitten, und Kritik der praktischen Vernunft, einzig gewählt hat; und daher auch Metaphysik und Transscendentalphilosophie, Sittenlehre und Metaphysik der Sittenlehre, sorgfältig unterscheidet: eben so gab es auch für die bisher-gewöhnlichen ästhetischen Untersuchungen einen höhern Gesichtspunkt, der von den Forschern in dieser Gattung eben so wenig gefaßt oder beachtet worden; nämlich den der Möglichkeit ästhetischer Urtheile und einer Aesthetik als Wissenschaft: und eben dieser ist's, in welchen sich der Verfasser der Kritik der Urtheilskraft, in dem ersten, von uns skizzirten, Theil dieses Werkes gestellet hat, und a[illegible] welchem er alles dasjenige ansieht, was wir uns unter den Begriffen, Empfindung, Gefühl, Geschmack, Kunst, Genie u. d. g. zu denken pflegen.

Er ist weit entfernt, die sogenannte Aesthetik zur Wissenschaft erheben zu wollen: alle seine Untersuchungen gehen nur darauf hinaus: in wie fern Aesthetik als Wissenschaft

angesehen werden mag? und das Resultat dieser Untersuchungen ist kein anderes, als daß — Aesthetik niemals Wissenschaft werden kann.

Eben so weit ist er auch entfernt, das Verdienstliche der psychologischen Analytik in Sachen des Geschmacks zu verkennen, wie sie bisweilen von ästhetischen Kritikern bearbeitet worden. Sagt er doch selbst: „Man kann mit der jezt durchgeführten transscendentalen Exposition der ästhetischen Urtheile nun auch die psychologische, wie sie ein Burke und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine bloß empyrische Exposition des Schönen und Erhabenen führt. — Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unsers Gemüths überaus schön, und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empyrischen Anthropologie. Auch ist es nicht zu leugnen, daß alle Vorstellungen in uns, sie mögen objektiv, bloß sinnlich, oder ganz intellektuel seyn, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch seyn mag, verbunden werden können: sogar, daß, wie Epikur behauptete, alles Vergnügen und jeder Schmerz zulezt doch körperlich ist: mögen sie immer von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen: weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtseyn unserer Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebel-befindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist: indem das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst) ist; und Hindernisse oder Beförderungen, außer demselben, und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper, gesucht werden müssen."

Die

Die erste Hälfte dieses Satzes beweiset hinlänglich, daß die Herren Philosophen der neuen Schule dem Sinne des großen Stifters derselben wohl nicht eigentlich entgegen gehandelt hätten: wenn sie z. B. Werke, wie das des Herrn Prof. Herz über den Geschmack, nemlich die neue Auflage, (nach welcher es wie ein ganz neues Werk angesehen werden kann,) einiger Aufmerksamkeit werth geachtet: da es nunmehr seit sechs oder sieben Jahren im Publikum liegt, ohne daß eine gelehrte Zeitung auch nur mit einer Sylbe davon erwähnt. Außer der Aesthetik des scharfsinnigen und sehr glücklich eklektischen Heidenreichs dürfte die neuere Schule doch schwerlich ein psychologisches Werk aufzuzeigen haben, das an Scharfblik des Beobachtungsgeistes, (der unter uns Deutschen ein gar seltenes Talent ist!) an gründlichem Ideengang und Zierlichkeit der Dikzion, mit dem Herzischen zu vergleichen wäre.

Die zweite Hälfte zeigt uns den abgezogensten aller Transcendentalphilosophen, die es jemals gab, als einen feinen Materialisten *), wie es jeder Philosoph, und zwar aus den Gründen, die Kant selbst anführt, seyn muß.

Durch die Kantischen Untersuchungen, sind also die Geschmacksurtheile, deren sonderbare Eigenthümlichkeit und Auszeichnendes vor allen andern Urtheilen, von den Philosophen, so wie von dem gemeinsten Verstande von jeher sehr deutlich geahndet wurden, gleichsam in die Mitte zwischen Empfindung und Begriff, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erfahrung und Vernunft, so wie Aesthetik selbst in die Mitte zwischen

*) Daß ich hier den Ausdruck „Materialist" nicht in dem Lamettrieschen Sinne des Worts brauche, werde ich hoffentlich nicht erinnern dürfen;

Kunst und Wissenschaft gestellt worden: wenn man sie gleich immer mit Recht eine Kunst benahmen wird.

Sehr treffend ausgezeichnet und glücklich durch den Ausdruck bestimmt, finde ich den wichtigen Unterschied zwischen den immer so vieldeutig-vermischten Synonymen Empfindung und Gefühl: Kritik der Urtheilskraft, S. 9.

„Wir verstehen unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; dasjenige aber, was jederzeit blos subjektiv bleiben muß, und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, nennen wir Gefühl."

Die grüne Farbe der Wiesen z. B. gehört zur objektiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes der Sinne. Die Annehmlichkeit derselben aber, zur subjektiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d. h. zum Gefühl, als durch welches der Gegenstand oder Objekt des Wohlgefallens (welches kein Erkenntniß desselben ist) betrachtet wird.

Die Holländische Sprache könnte, diesem feinen Unterschied des Philosophen gemäs, die Geschmacksurtheile ganz im Kantischen Sinne mit „gevoelen" bezeichnen. Denn wenn sie ein Urtheil ausdrücken will, bei welchem der, welcher es aussagt, zwischen seiner subjektiven Empfindung und Ahndung von der einen, und der klaren Erkenntnis des Objekts von der andern Seite, in der Mitte steht und entscheidet; so sagt sie: my gevoelen darover: (meine Gefühle darüber) das Französische: mes sentimens sur cela: drückt den Kantischen Sinn nur einigermaßen und lange nicht so bestimmt aus.

* * *

(ästhetischer) Gemeinsinn.

Die Ausdrücke „Wahrheitssinn, Sinn für Anständigkeit, Sinn für Religion u.s.f., die fast in allen kultivirten Sprachen gewöhnlich sind, geben deutlich zu erkennen, daß in unserm Gemüth viele, sehr lebhafte und unserm Subjekt sehr klare Anschauungen (Vorstellungen) sich finden, die wir, troz aller Lebhaftigkeit und Klarheit, womit sie uns einleuchten, dennoch andern Subjekten nicht mit der Deutlichkeit darstellen zu können glauben, daß sie, ohne in ihrem Gemüth, (welches wir uns übrigens immer wie aus Einer Tonleiter mit dem unsrigen bestehend denken,) gleichsam auf denselben Ton gestimmt zu seyn, von der Wahrheit oder Wichtigkeit derselben nothwendig durchdrungen werden müßten. In Vorstellungen und Urtheilen dieser Art finden wir uns daher, bei vorkommenden Fällen des Widerspruchs gegen unsre Aussprüche oder Ueberzeugungen, zwar befremdet: aber unser Gefühl bescheidet sich auch gleichsam auf der Stelle, daß einem andern Subjekt die Dinge hier auch wohl anders erscheinen könnten. Der feiner ausgebildete Mann wenigstens dringt, in solchen Fällen, sein Urtheil am wenigsten auf; und fodert mehr Zustimmung, als er sie zuversichtlich erwartet.

Leider ist es nur zu wahr, daß bei gewissen misgeschaffenen Menschenseelen die Moral selbst eine Art solchen Sinnes ist, auf welchen man wegen der äußersten Stumpfheit ihres Geistes und Herzens nie rechnen kann, wofern sie nicht durch Eigennuz und Leidenschaft in Thätigkeit gesetzt werden.

Unter allen Vorstellungen und Urtheilen, die man unter dem Ausdruck „Sinn" zu befassen pflegt, scheinen diejenigen,

die man unter dem Namen „gemeiner Menschen-sinn" begreift, die am meisten gleichsam nach außen darstellbaren, am meisten von der Art zu seyn, daß wir andern Subjekten unsre Vorstellungen und Urtheile beibringen können.

Denn da man mit jener Benennung in dem gewöhnlichen Sinne des Worts nichts anders bezeichnet, als die ursprünglichen Denkgesetze unseres vernünftigen Ichs, angewandt auf alles das, was jedem, bis zur Epoche des vollen Selbstbewußtseyns der Vernunft ausgebildeten Menschen, (jedem, der, wie man sehr alltäglich, aber doch sehr treffend und bedeutend, sagt, kein Kind mehr ist) als Erkenntniß- oder Erfahrungs-satz beiwohnen muß: so muß wegen der durchgängigen Gleichheit der ursprünglichen Denkgesetze der Grad der, andern mittheilbaren, der nach außen darstellbaren, Evidenz, hier auch der unvergleichbar-größere seyn.

Daher wir auch in Dingen der Art auf die Zustimmung anderer am meisten und am sichersten rechnen; und uns auch höchst selten täuschen: wofern wir nur nicht unbehutsam gnug sind, auch das, was nicht mehr unter Denkgesetzen, sondern, wenn ich mich so ausdrücken darf, unter Empfindungsgesetzen steht, zum gemeinen Menschenverstand zu rechnen.

Denn in Vorstellungen und Urtheilen dieser Art, die nämlich von Empfindung abhängen, wird die Beistimmung schon unsicherer. Eben darauf beruht, in den meisten Fällen, die Verschiedenheit der Urtheile, selbst in moralischen Fällen; daß die Moral, bei dem weit größern Theil, Empfindung, nicht Vernunft ist: indem hier oft selbst dem einleuchtendsten Urtheil des Verstandes sich Interesse einmischt, wo-

durch das Geschäfte der Vernunft gestört und ins Gebiet der Empfindung hinübergespielt wird.

Den Gemeinsinn überhaupt erklärt Kant sehr richtig durch „ein Beurtheilungsvermögen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die, aus subjektiven Privat-bedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würden."

Dies bewerkstelligen wir dadurch, daß wir unser Urtheil an die, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urtheile anderer halten, und uns in die Stelle jedes andern versetzen: indem wir bloß von den Beschränkungen abstrahiren, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen.

Zu diesem Zweck schließen wir denn alles, was in unsern Vorstellungen Materie, d. h. Empfindung ist, so viel möglich, aus, und achten bloß auf die formalen Eigenthümlichkeiten unserer Vorstellung.

So — abstrahiren wir z. B. von Reiz und Rührung, womit ein Gegenstand uns affizirt, wenn wir ein Urtheil suchen, welches zur allgemeinen Regel dienen, welches von andern als wahr anerkannt werden soll: und der Liebhaber, der einen andern von der Schönheit seines Mädchens überzeugen will, setzt hinzu: und wenn ich sie nicht liebte, müßte ich sie noch schön finden!

Einen solchen sensus communis (aestheticus) nennt nun Kant den Geschmack: und erklärt, diesem gemäs, den Geschmack selbst „als das Beurtheilungsvermögen desjenigen,

was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung, ohne Vermittelung des Begriffs, allgemein mittheilen macht."

„Denn die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung liegt, heißt es sehr richtig S. 17. als subjektive Bedingung, dem Geschmacksurtheil zum Grunde, und hat die Lust an dem Gegenstande zur Folge."

Worin aber liegt es nun, daß das Gefühl im Geschmacksurtheile gleichsam als Pflicht, jedermann zugemuthet wird?

Die bloße allgemeine Mittheilbarkeit des Gefühls allein schon, scheint es, müsse ein Interesse für uns mit sich führen. Dies läßt sich zuvörderst daraus folgern, daß unser Geist bei jeder Art von geistiger Mittheilung sich gleichsam erweitert fühlt, sich in den Stand gesetzt sieht, den Eindruck seiner eigenen Vorstellungen auf andere zu erforschen, und, auf diese Art, den Spiel-raum seiner Kräfte auszudehnen.

Man gebe auf sich selbst Acht, und man wird finden, daß jede wichtige Idee, und jedes lebhafte Gefühl, uns gleichsam bangen, so lange wir sie, unmitgetheilt und verschlossen, in uns umhertragen. So klein, so unselbstständig, so gar nicht auf sich selbst eingeschränkt, fühlt sich der Mensch!

Das Interesse an der bloßen allgemeinen Mittheilbarkeit des Gefühls aber scheint sich auch zweitens daraus folgern zu lassen: daß, da die Natur den Menschen durch Geselligkeit allein nur kultiviren, und jede seiner edleren Kräfte in der Gesellschaft ausbilden konnte, sie ihm nicht nur (wie sie auch offenbar gethan,) einen unmittelbaren Hang zur Gesellschaft, sondern auch ein unmittelbares Interesse für die allgemeine Mittheilbarkeit seiner Gefühle, einge-

flößt haben müsse: indem diese allgemeine Mittheilbarkeit gleichsam das geistige Sprach-organ der zur Gesellschaft verbundenen, vernünftigen Wesen ist: zu dessen Ausarbeitung und Gebrauch also die Menschen, um sein selbst willen, hingezogen werden mußten. Ein Kunstgriff, den die Natur in mehrern Fällen, unter andern bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, eben so weise als glücklich gebraucht hat. (Denn wie viele Leute würden wohl Kinder zeugen, wenn die große Mutter der Dinge die Menschen zu dem wichtigsten aller ihrer Geschäfte nicht mit dem mächtigsten aller ihrer Reize, gleichsam wie durch eine Lockspeise, hinzauberte?)

Wer demnach, durch den Widerspruch seiner Gefühle gegen die unsrigen (wofern diese zu der Gattung der allgemein-mittheilbaren gehören,) zu erkennen giebt, daß er sich auf jenes allgemeine Sprach-organ gesellig-verbundener Menschen gleichsam nicht verstehe; der stößt sich dadurch gewissermaßen von der Gesellschaft aus.

Und hierin scheint es also zu liegen, daß wir die Zustimmung zu einem richtigen Geschmacksurtheile jedermann gleichsam als Pflicht ansinnen: indem es jedem denkenden Wesen, durch seine natürlichste Bestimmung, obliegt, sich als ein solches zu zeigen, und seine Eindrücke, Gefühle, Urtheile, andern mittheilen zu können.

Hierzu kommt dann endlich noch, daß alle reinen Geschmacksurtheile auf Verfeinerung, Veredlung und Sittlichkeit hindeuten: Eigenschaften, gegen welche kein vernünftiges Wesen, als solches, gleichgültig seyn darf.

Eine glückliche Umschreibung des von Kant zergliederten sensus communis aestheticus giebt Cicero Libr. III de orator. cap. 10.

Omnes tacito quodam sensu, sine ulla arte aut ratione, quae sint in artibus ac rationibus recta ac praua, dijudicant: idque cum faciunt in picturis et in signis, et in aliis operibus, ad quorum intelligentiam a natura minus habent instrumenti; tum multo ostendunt magis in verborum, numerorum, vocumque judicio; quod ea sunt in communibus infixa sensibus, neque earum rerum quenquam funditus natura voluit esse expertem.

Die Benennung dieses ästhetischen Gemeinsinnes durch das Wort „Geschmack," die in mehreren Sprachen, und fast in allen neu-europäischen statt findet, hat etwas sehr Bedeutungsvolles, welches mir von den philosophischen Kritikern noch nicht gehörig beachtet zu seyn scheint.

Sonderbar, aber treffend ist es, wenn der Engländer Lawson in seinen „Vorlesungen, Zürch 1777" sagt: Ich weiß mir es nicht zu erklären, woher es kommt, daß man, um die Erkenntniß des Schönen zu bezeichnen, unter allen fünf Sinnen, der Analogie des gröbsten sich bedient, bei welchem grade die größte Verschiedenheit unter den Menschen sich findet? Man könnte sie mit eben dem Rechte das Gesicht oder das Gehör benahmen. Und hätte man dies gethan: so würden wir vielleicht manches Streites über das Wesen der Schönheit überhoben gewesen seyn, da die Menschen über die Beschaffenheit der Gefühls- und Gehörsgegenstände weit weniger uneinig sind, und ihnen gewöhnlich mehr objektiven Gehalt zuschreiben."

Der Kritiker täuscht sich wohl sehr, wenn er glaubt, daß durch eine bloß andre Benennung des ästhetischen Gemeinsinnes die Natur der Sache selbst sich würde geändert, und die größere Erkenntniß-Deutlichkeit der zur wörtlichen

Bezeichnung entlehnten Sinne (z.B. des Gesichts) mehr Deutlichkeit in die ästhetischen Urtheile selbst gebracht haben würde.

Aber der Grund von einer so allgemeinen Metapher zu der Bezeichnung eines geistigen Gegenstandes durch die Sprache liegt tiefer, als ihn der Engländer hier sucht.

Nicht sowohl das unbestimmte, ununterscheidbare in den Urtheilen über das Schöne, (allerdings auch dies) sondern vielmehr die innige Anschließung und Vereinigung desjenigen, was an einem Gegenstande schön ist, mit unserm geistigen Wesen, scheint die Seele durch jene Metapher haben andeuten wollen.

Denn durch den körperlichen Geschmack werden die Gegenstände, die diesen Sinn reizen, mit unserer physischen Existenz so innig verwebt, wie bei keinem andern unserer Sinne z.B. des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Gefühls: sie gehen in uns hinüber, ihr ganzes Wesen wird zerstört, um uns angehören, um unser werden zu können: dagegen jeder Gegenstand, der dem Auge, dem Ohr, dem Geruch, einen Genuß gewährt, gleichsam nur auf der Oberfläche unsers Wesens verweilt, und leicht drüber hinschlüpft.

Man beobachte die Kinder: und man wird finden, daß sie jeden Gegenstand, der ihre Neugier reizt, zum Munde führen: wie denn auch die Natur den Sinn des Geschmacks nicht nur am frühsten unter allen übrigen (den Sinn des Gefühls sogleich nächst dem des Geschmacks) entwickelt; sondern auch durch die Uebertragung des Nahrungsgeschäftes an denselben, ihn den Menschen zu dem unentbehrlichsten, allgemeingebrauchtesten und geübtesten, (wenn gleich nicht auch immer verfeinertsten) menschlichen Sinne gemacht hat.

Wenn aber Rousseau von den Weibern sagte: ce sont de grands enfans; so wendet der, der über die Entwickelung menschlicher Anlagen und Gefühle philosophirt, diesen Ausspruch allgemein an, und sagt: So wie unsre geistigen Vorstellungen und Gefühle am Ende sich alle in's Körperliche verlieren: und unsre gesamte Geistigkeit nur eine verfeinerte Sinnlichkeit ist: so äußern auch die erwachsenen und ausgebildeten Menschen ihre Gefühle im Grunde eben so sinnlich, wie die Kinder; nur mit den Einschränkungen, welche ausgeübtere Sinnen und gesammlete Beobachtungen ihnen vorschreiben.

Die geistigsten Benennungen in der Sprache z. B. denken (von dem alten „thanken," bewegen, gleichsam ein von der Seele wahrgenommenes Ding hin und her bewegen) in welche sinnliche Wurzeln verlieren sie sich!

Aber bleiben wir bei dem Geschmack!

Jeden Gegenstand, der uns besonders reizt, betasten wir nicht nur, gern und lange, von allen Seiten: sondern bringen ihn auch, wo möglich zum Munde, als wenn wir ihn gleichsam mit uns vereinigen wollten. Daher der Ausdruck: es ist zum Küssen! selbst von Gegenständen, die es thöricht ist, dem Munde näher zu bringen, z. B. von einer Blume, einer schönen Menschen-Hand u. s. f.

Was aber kann den Menschen unter allen Dingen mit mehr Wonne durchströmen? was kann seinem ganzen geistigen Wesen eine größere Fülle des Genusses gewähren, — als ein geliebter Mensch?

Hier also, wenn uns ein solcher Gegenstand, besonders in Fällen der Ueberraschung, dargeboten wird, drücken wir den Geliebten an unsern Körper, schlagen die Hände bald um

sein Haupt, bald um andre Theile seines Körpers, berühren mit unsern Lippen bald den Mund, bald die Wangen, die Augen, die Stirne: unsre Lippen öffnen sich: wir wollen ihn gleichsam, wie einen Gegenstand des sinnlichen Geschmacks, in uns hineinbringen.

So sehr vergißt sich hier die Natur! so — tritt sie hier aus allen gewöhnlichen Schranken heraus! So — wird der Mensch — wieder Kind!

In welchen Augenblicken aber wirft die Natur den Menschen, und wär' er der verfeinertste und ausgebildetste, in den rohesten Naturzustand zurück? Wann ist es dem Menschen, wie Aristoteles schon sagt, am wenigsten verstattet, sich seines vernünftigen Bewußtseyns zu bedienen?

In den Augenblicken des Geschlechtsgenusses!

Ohne einem, mehr an Ohr als an Herz züchtigen Jahrhundert, diese Augenblicke der ungehemmtesten Aeußerung roher Natur auszumahlen, eine Ausmahlung, die dem Zweck meiner Untersuchung sehr angemessen wäre, will ich mich nur begnügen, das Wort des sokratischen Plutarch anzuführen, der, nachdem er von dem außerordentlichen Eindruck geredet, den der Römer-held Pompejus auf die Weiber machte, hinzusetzt: daß derselbe aus den Armen seiner Geliebten nie ἄδηκτος, ungebissen, ging.

So deutet dann offenbar das Wort „Geschmack," zur Bezeichnung des ästhetischen Gemeinsinnes, auf diese ursprüngliche Aeußerung unseres geistigen Genußvermögens durch denjenigen unserer Sinne hin, der uns, durch seine Art, afficirt zu werden und zu genießen, mit dem Gegenstande des Genusses am innigsten vereiniget.

Ich hoffe alles dieses weitläufiger und gründlicher auseinanderzusetzen in einer kleinen Abhandlung, die, die zur Hälfte ausgearbeitet, unter meinen Papieren liegt, und die ich überschrieben habe: „Ueber das Zugeständniß unsers geistigen Genußvermögens, oder Beweis, daß ein Kuß ein Bestreben ist, sich einander aufzuessen."

Wer meine bisherige Deduktion gelesen hat, wird diesen Zusatz eben so philosophisch ernst, als artig finden.

Zur Bestätigung meiner Deduktion — hier nur noch folgende Stelle aus dem Dichter Lucrez, wo er, [illegible], mit dem starken Pinsel der Natur selbst, uns eines der natürlichsten Gemählde von Erzeugung liefert, was die herabwürdigenden, oder halb komischen, halb sentimentalischen Schilderungen der neuern Dichter und Romanschreiber uns fast immer nur von der lächerlichen Seite darstellen, und wobei doch die Natur, wenn ich mich eines ungewöhnlichen Ausdrucks bedienen darf, sich in ihrem [illegible] Sinne zeigt. Denn was kann ihr angelegner seyn, als — sich selbst wiederzuschaffen!

Potiundi tempore in [illegible]
Fluctuat incertis erroribus ardor amantum;
Nec constat, quid primum oculis manibusque fruantur.
Quod petiere, premunt arcte, faciuntque dolorem
corporis, et dentes illidunt saepe labellis,
osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas,
et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum,
quodcunque est, rabies unde illae germina surgunt:
Blandaque refrenat morsus admixta voluptas.
— — — — — — — — —
Sic in amore Venus simulacris ludit amantes,
nec satiare queunt spectando corpora coram.

nec manibus quicquam teneris abradere membris possunt, errantes incerti corpore toto.

De rerum natura lib. IV, [illegible] sq.

* * *

Ideale.

Da wir uns in dem Abschnitt von der Metaphysik den von dem Verf. der Kritik der reinen Vernunft entdeckten Schematismus als für die Psychologie und das gesammte Denkgeschäfte über alles wichtig erklärten: so ist die Analogie dieses Schematismus, die Kunst, Ideale (ästhetische Ideen) z. B. das eines schönen Menschen, zu bilden, nicht minder wichtig für Psychologie und Ästhetik.

„Unsere Einbildungskraft, heißt es S. 56. der Kritik der Urtheilskraft, weiß nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her, zurück: sondern sie kann auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes von einer unaussprechlichen Anzahl verschiedener Gegenstände, oder auch von einerlei Art reproduciren, ein Bild gleichsam auf das andere fallen lassen, und durch die Congruenz der mehreren von derselben Art ein Mittel herausbringen, welches allen zum gemeinschaftlichen Maaße dient."

Jemand hat z. B. tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende, zum schönen Ideal erforderliche Größe, urtheilen: so läßt die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen; wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umrisse, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminirt ist, da wird die mittlere Größe kenntlich, die sowohl der Höhe als der Breite nach, von den äußersten Gränzen der größten und der klein-

ßen Statuen gleich weit entfernet ist; und dies ist dann die Statur für einen schönen Mann. — Eben so macht es die Einbildungskraft auch mit der Auffindung der Formen zu dem Ideal schönen, z. B. des Kopfes, der Nase, des Fußes, u. s. f. die dieser Statur entsprechen.

Diesem äußerst wichtigen Aufschluß über eines der geheimnißvollsten Geschäfte unseres denkenden Ichs erlaube man mir folgende Bemerkungen anzuschließen.

Es ist höchst auffallend, daß wir, selbst ohne alles Genie oder Anlage zum Dichten, oder zu darstellender Kunst überhaupt, dennoch so richtig urtheilen, z. B. über die von einem Homer, Shakespear oder Schiller dargestellten Charaktere, über das Treffende oder nicht Treffende und Zusammenstimmende ihrer einzelnen Züge, über Gang und stufenmäßige Entwickelung der Leidenschaft.

Welche ungeheure (und doch — so gewöhnliche!) Fertigkeit des menschlichen Geistes im Beobachten, Vergleichen, Idealisiren, setzt jene Schnelligkeit und zugleich Richtigkeit der ästhetischen Urtheile voraus!

Und wie ist der Dichter im Stande, z. B. ein Shakespear, Charaktere, Züge und Situationen der Natur so treu darzustellen, ohne daß er diese Charaktere selbst beobachten, diese Züge nach dem Leben portraitiren, und diese Situationen selbst erfahren konnte?

So eingeschränkt ist der Erfahrungs- und Beobachtungskreis des einzelnen Menschen! und so ungeheuer ist die Menge und Mannigfaltigkeit von Charaktern, Zügen, Scenen, welche uns z. B. die Werke des großen brittischen Dramatikers darbieten!

Scheint die Seele bei jenen ästhetisch-kritischen Urtheilen und bei der Hervorbringung die-

ser genialischen Produkte nicht ein durchaus ähnliches Verfahren zu beobachten, als uns Kant hier bei der Bildung der Ideale erblicken läßt?

Scheint nicht jeder hervorstechende Charakter, und jeder hervorstechende Zug dieses Charakters, so wie jede interessante Situation, als das Mittel ihrer jedesmaligen Gattung, als gleich-weit entfernt vom Alltäglichen und vom Uebertriebenen, von zu viel und zu wenig, also gewissermaßen als das Ideal dieser Gattung von Charakteren, Zügen und Situationen angesehen werden zu können? welche daher auch unser Geist nur vermittelst desselben ästhetischen Schematismus zu bilden vermag.

Und scheinen nicht endlich allen und jeden irgend nur darstellbaren Charakteren und Situationen gewisse allgemeine, und sehr wenige, Hauptzüge unserer sinnlichen und sittlichen Natur zum Grunde zu liegen, durch deren bloße Modifikation, Einschränkung oder auch Erweiterung, Trennung und Mischung, dem Dichtergenie die Darstellung selbst nie beobachteter Charaktere u. s. f. möglich wird? wenn gleich bis dahin kein Dichtergenie für alle und jede Darstellung gleich-geeignet zu seyn, oder auch je seyn zu können scheint!

Mich dünkt, diese Fragen dürften der Nachforschung künftiger Aesthetiker nicht ganz unwerth seyn.

* * *

Geschmack und schöne Kunst, in Beziehung auf Sittlichkeit.

„Das Schöne bereitet uns vor, etwas, die Natur selbst, „ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider un„ser sinnliches Interesse, hochzuschätzen."

Durch diese (wenn ich mich so ausdrücken darf) Affiliationen des Schönen und Erhabenen, die unmittelbar aus den eben aufgestellten Erklärungen von beyden erhellen, schließet sich die Aesthetik der Moral, und jede ächt schöne Kunst der Sittlichkeit an. Aber wirklich nimmt Kunst bloß nur Vorbereitung zu uninteressirter Liebe und Hochschätzung der Dinge: und dadurch — zur Sittlichkeit.

Denn zwischen Schönheit (wir befassen hier unter dem Schönen zugleich das Erhabene, wie es auch der gewöhnliche Sprachgebrauch thut) zwischen Schönheit und Sittlichkeit ein nothwendiges Band zu knüpfen, und diese durch jene unmittelbar und unfehlbar in dem Menschen hervorzubringen, ist, nach allen Erfahrungen, welche in den Jahrbüchern des Geschmacks darüber vorliegen, in dem Reiche der schönen Kunst eben so schwer, als Glückseligkeit und Würde zur Glückseligkeit in dem Reiche der Sitten durch ein nothwendiges Band an einander zu knüpfen.

So wie aber ein Theil des Schönen, welchen die Natur selbst uns darbeut, zuerst und zunächst bloß als Mittel der Abspannung von Geschäft, Ernst und Sorge, für uns in die Schöpfung gelegt zu seyn scheint: so sind wir auch nicht berechtigt, in den schönen Künsten jeder Gattung alles das für unächt-schön zu erklären, was nicht unmittelbar auf Sittlichkeit hinwirket.

Es giebt z. B. gewisse Gattungen von kleinen Gedichten, unter andern die sogenannten pieces fugitives der Franzosen, die (Schlüpfrigkeiten sind hier allerdings ausgeschlossen) bloß durch Feinheit, Witz und Wendung, allgemein gefallen, ohne irgend Beyziehung auf Moralität zu haben.

Diese

Dagegen wird unser Gefühl selbst von den genievollsten, aber auf unsittliche Zwecke berechneten, Zügen der Kunstdarstellung zurückgestoßen: und wenn wir uns gleich von der Energie oder Eleganz der Darstellung selbst hingerissen bekennen, so fühlen wir doch in uns ein höheres Prinzip, (das Prinzip der Sittlichkeit) dessen Widerspruch mit der genievollen Darstellung unser Vergnügen an derselben stört.

Hieraus erhellet offenbar, daß ein ächter Künstler zwar nicht überall unmittelbar auf Sittlichkeit hinarbeiten, aber doch auch sie nie hindansetzen darf.

Die meisten der ästhetischen Geisteswerke der Prose und Dichtkunst der Griechen und Römer behaupten durch ihren herrschenden Hauptton des Ernstes und der moralischen Weisheit *) einen wesentlichen Vorzug vor dem bei weitem größten Theil der Werke der neuern Schriftsteller: indem diese letztern, besonders durch die, den Dichtern so gewöhnlichen, entweder weinerlich-sentimentalischen oder schlüpfrigen Darstellungen der Liebe, etwas Unaussprechlich-leichtsinniges, Fades, Ernst- und Weisheitleeres haben; so daß unter allen Werken des Genies, z. B. der Deutschen, Klopstocks Messias, und alle seine dichterischen Werke (religiöse Schwärmerey ausgenommen; die aber doch, nach allem, auf Moralität hinwirkt), Lessings Nathan der Weise, und Schillers Don Karlos, fast die einzigen sind, die

*) Dies wird, [illegible], wenn er von der Tragödie sagt (was von der [illegible] Kunst [illegible] gilt), sie solle die Leidenschaft reinigen: d. h. durch [illegible] Darstellungen der Tugend und [illegible] des Lasters die Menschen [illegible], und zur Tugend leiten.

man nennen könnte: Kunstwerke des Genies, berechnet auf die reine Menschheit, d. h. auf die von unmoralischen Reizen und kleinlichen Rührungen entfernte Menschheit. Göthe's Iphigenie gehört in die nämliche glänzende Reihe.

Daß aber rein-moralische Darstellungen der Kunst, ohne Genie ausgeführt, nicht als Stücke ächter Kunst betrachtet werden können, ist von selbst klar.

Denn das Wesen aller wahren Kunst ist und bleibt das Schöne: und Sittlichkeit kann höchstens nur als conditio sine qua non, angesehen werden.

Da indessen jede Art von Kunst-Schönheit (das Erhabene selbst mit eingerechnet), eben durch ihre Natur nur Spiel ist (freies Spiel der Einbildungskraft, wie Kant es nennt): ein Spiel, welches auf Moralität gar wohl vorbereiten, aber sie keineswegs unmittelbar hervorbringen kann: so liegt, eben in dem Wesen der schönen Kunst, (daß sie Spiel ist) die Ursache von der oft so weiten Kluft zwischen verfeinertem Schöngefühl und moralischem Wandel, zwischen dem Genie des Künstlers und den Handlungen seines Willens.

Das Zeitalter der Blüthe schöner Kunst war meistentheils das Zeitalter unmoralischer Ueppigkeit: und große Dichter, Mahler, Bildhauer, Schriftsteller waren, nur zu oft, sehr leichtsinnige, und nicht selten offenbar unwürdige Menschen.

Denn jenem Zeitalter, so wie diesen Kunstgenies, waren die schönen Darstellungen nichts anders als Gegenstand der Tändeley mit ihrem moralischen Ich: was auch jezt noch Dichtung, Philosophie, Lektüre den meisten Men-

schen sind: die idealischen Charaktere, Situationen und Gemählde von menschlichem Elend und menschlicher Glückseligkeit, von Thorheit und Laster, von Menschen-größe und Schwäche, ertheilen der Einbildungskraft, und durch diese, dem ganzen Denk- und Empfindungssystem solcher Menschen, eine gewisse Mobilität und Bewegsamkeit des Geistes, wodurch sie gegen Elend und Glückseligkeit, Thorheit und Klugheit, Laster und Tugend, nur desto gleichgültiger werden: so daß sie, auch in den Handlungen des wirklichen Lebens, mehr Spiel als Ernst, mehr Tändeley der Einbildungskraft und leere Beschäftigung der Gemüthskräfte überhaupt, als Werth und Würde der Handlungen suchen, und — finden: und das ganze Leben gewissermaaßen theatralisch behandeln.

Wie große Dinge läßt ein Voltair die Personen seiner Tragödie agiren: aber — wie kleine Dinge — thut er selbst. *)

So wie wir indessen zwischen dem Schönen und Sittlichen kein nothwendiges Band knüpfen können: so müssen wir schöne Kunst und Unsittlichkeit eben so wenig, als nothwendig mit einander verbinden, und diese als die unausbleibliche Wirkung von jener ansehen.

---

*) Ein wahrhaft erhabener, und, wenn gleich nicht großer [illegible] Geist, demnach einen großen und edlen Werth [illegible] Blatt, hat Voltaire gesagt: nämlich als er, [illegible] erzählt, versicherte: er habe, die ganze Zeit hindurch, während er in der [illegible] des Cäsar arbeitete, [illegible] so oft er [illegible] gelacht. Ein [illegible] Witz [illegible] Tragödien und [illegible] nicht.

Das Genie liefert der Menschheit nur mehrere Meisterstücke der Kunst, berechnet auf ihr reinstes, erhabenstes (moralisches) Interesse; und Kunstbildung und Sittlichkeit werden sich immer traulicher einander anschließen.

Wie der Künstler zu diesem erhabenen Ziel hinzuarbeiten habe, das hat Schiller in den meisterhaften ästhetischen Briefen gezeigt: die ich „Blätter aus dem Gesetzbuch der Musen und der Kunst selbst," nennen möchte.

Demohngeachtet glaube ich behaupten zu können: daß *herrschender Geist für schöne Kunst* (eben weil Kunst durch ihre Natur Spiel ist; und der Geist des Spielens dem Geist des Ernstes und der Würde, dieser ächten Stimmung für Moralität, entgegen ist) *der Sittlichkeit eines Zeitalters entweder offenbar schaden, oder wenigstens ohne besondern Einfluß auf dieselbe seyn wird.*

„Deine Moral ist eine gar schöne Moral! ich habe so herrlich darauf geschlafen," sagt der Schach zu dem weisen Erzähler beim Wieland.

Dies drückt die Wirkung der schönen Kunst auf *schlaffe* oder *überfeinerte* Völker aus. *Dies* ist offenbar fast *die einzige Wirkung* der Schauspiele, der Roman-lectüre, der Musik, auf unsre Zeitgenossen.

Eben darin also liegt es, daß — ich *wenigstens* — *schöne Kunst* nie als ein *wichtiges oder wesentliches Bildungsmittel wahrer menschlicher Veredelung* ansehen werde: wenn ich gleich zugebe, daß sie es unter gewissen Bedingungen gar wohl werden könnte.

OBELISK

AN DIE

GRÄNZSCHEIDE

DES

[A]CHTZEHNTEN UND NEUNZEHNTEN

JAHRHUNDERTS.

EINE

LAPIDARSCHRIFT

VON

D. JENISCH.

BERLIN,
[I]N DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEM. KUNST- UND BUCHHANDLUNG.
1801.

Gurlitt
Hamburgi
1803.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Jüngster, hundertjähriger Sohn
der alten Zeit, und der Erdumwandelnden
Sonne!
Groſs ist deine durchlebte *Geschichte:*
Staunen erweckt deiner *Thaten Menge.*
Mit tieferer Furche, mit glänzendem Zügen,
gräbt sie der Genius des Menschengeschlechts
auf seine ewige Marmor-Tafel,
ein dauernd Zeugniſs an die Folge-Welt:
und in der diamantenen Urne
des all-bestimmenden Schicksals liegt
die Abschrift deines *Thaten-Verzeichnisses,*
ein verhängniſsvolles, *sybillinisches Blatt!*
mit *Zukunft-deutenden Hieroglyphen* beziffert,
unenträthselbar sterblichem Auge,
das Loos ungeborner Menschengeschlech-
ter! (¹)

* *

(¹) Durch den Zusammenhang der groſsen Begebenheiten des achtzehnten Jahrhunderts mit den spätesten Folge-Zeiten, wird das Loos noch ungeborner Geschlechter entschieden.

Nach Jahrhunderten, Jahrtausenden,
wenn deine ausgestrahlten Funken zu Fackeln,
deine Fackeln zu Sonnen,
deine Sonnen zu Sonnen-welten
ausgebildet sind;
und wenn deine Mutter, die all-enthüllende
Zeit,
den prophetischen Schlüssel in der Hand,
der *Zukunft* heil'gen Tempel aufgeriegelt,
nennen sie dich
saamen-schwangerer, *schauerlich-hehrer*,
als *alle deine vor-gebornen Brüder.*

* * *

Da liegt es, das *Sonnenbestrahlte Rund*,
vom Jahr-vertheilenden Gürtel des Himmels (*) umwölbt,
der Erdball, deiner Grofs-thaten Schauplatz!
Mit welchen *Entdeckungen*, welchen *Erfindungen*,
mit welchen grofsen *Geistern* und *Heldenseelen*
(neue Sterne und Sonnen in der Menschenwelt)
hast du ihn verherrlichet!
Wie viel halbes hast du vollendet!
grofses angefangen!

(*) Der sogenannte Thierkreis, welchen die Sonne jährlich durchlauft.

regelloses geordnet!
dunkles entwirrt!
wie viel altes glücklich zerstört!
wie viel neues glücklich begründet!
Hah! der mächtigen Schöpfungen!
Welten in Ruinen — hinter dir:
neuwerdende — vor dir.

* * *

Dort, auf der *kleineren* der *dreynamigen Hemisphären-Welt*, (3)
war dein erkorner regster Thaten-Kreis.
Unterdes in den *beiden übrigen* (4)
alte tausendjährige Finsternifs brütet,
spielte hier das *schöne Licht veredelter Menschheit*,
in allen seinen mannigfaltig-herrlichen Brechungen,
immer-reiner strömend,
und in immer weitern Kreisen,
über Menschen-wimmelnde Gefilde hin.

(3) Die dreynamige Hemisphären-Welt ist die grofse Halb-Kugel der Erde, welche Europa, Asien und Afrika enthält, unter welchen Europa die kleinere ist, wo, wie gleich folgt, die gröfsesten und merkwürdigsten Umschaffungen vorgegangen.

(4) Asien und Afrika: Amerika wird gleich erwähnt.

Was *Weisheit* Großes,
Kunst Schönes
Menschen - Charakter Erhabenes hat,
wächst und blüht *an diesem Strahl.*
Jegliches Fünkchen, welches
die öde Nacht der *alten Schwester - Welten*,
oder das chaotische Dunkel der *Columbischen*
Hemisphäre (5)
durchglimmt,
sprüht von hier *dortwarts* hinüber.
Ach!
daß kein *Schatten* schwärzte jenes schöne Licht!
daß keiner seiner fern - gesprühten Funken,
verderblich zündend,
mehr *Feuersbrunst*, als *herzerquickenden Glanz*
verbreitete!

* *

*

In Staub zerfallne, alte Reiche hier (6)
dort neue, aus *dem Staub emporgestiegen:*
kleine, kaum pflugbare Landstreifen,

(5) Amerika.

(6) Alles hier ausgezeichnete ist gleichsam der allgemeine *Capitel - Inhalt* der großen Thaten und außerordentlichen Ereignisse des achtzehnten Jahrhunderts, ein Capitel-Inhalt, der im Folgenden weitläuftiger ausgeführt wird.

nach niedergerissenen Grenzsteinen,
zu furchtbaren Monarchien erweitert,
durch tausendjähriger Dynastien
angeeignete Erbstücke:
große, unlängst nur benamte Herrschergebiete,
durch Schwerdt und List
aus festumgränzenden Ufern
hinausgedrängt ins Unermesliche.
Verblühter
und wiederverjüngter Völker-Ruhm;
verwelkte,
und wiederaufgesproßte Helden-Lorbeern:
Niedergeschmetterte Thronen,
zerbrochne heilige Stühle, (7)
umgestürzte Altäre des Heiligthums:
Entthronte, verhörte, gerichtlich-gemordete
Könige und Königinnen hier, (8)
dort meuchelmördrisch-blutende: (9)
Verbannte, schutzflehende,
von entfallenen Brosaamen
fremder Fürsten-Tische lebende,
Königs-Söhne, und Königs-Töchter: (10)

(7) Gestürzte Herrschaft des Pabstes.

(8) Ludewig's XVI. und seiner Gemahlinn Verhör und gerichtliche Ermordung.

(9) Gustav III. von Schweden.

(10) Die französischen Prinzen und Prinzessinnen, denen Paul I. Pensionen reichte.

Geächtete, zitternd-umherirrende Feldherrn; (11)
verjagte Priester und Gottgeweihte.
Landverwiesene Patrioten:
Lander,
von fliehenden Bewohnern halb ausgeleert,
oder durch aufgestellte Mordgerüste
in Grabhügel der Bleibenden umgewandelt. (12)
Millionen und Millionen der Völker,
erschlagen in Menschen-mordenden Kriegen
für Fürsten-Launen, und Erobrer-Sucht,
für Feldherrn-Ehrgeiz,
für Minister-Kabale und Einfalt,
für Weiber-Zorn und Liebe,
für Verschwörer-Frevel
und *Demagogen-Uebermuth:* (13)
freye Despotien und despotische Freystaaten. (14)
Selbständige alte Staatsgebäude
neuen wankenden zaghaft angelehnt; (15)

(11) Dumourier und Lafayette.

(12) Frankreich, unter Robertspierre.

(13) In Frankreich unter Brissot und Robertspierre.

(14) *Freye Despotien:* d. h. unbeschränkte Monarchien, wie etwa Dänemark, wo desungeachtet viel Volksfreyheit herrscht: *Despotische Freystaaten*, z. B. Frankreich unter dem Pentachat, wo so wenig bürgerliche Freyheit statt fand.

(15) Das republicanische Holland hat sich dem neuen Frankreich, welches so oft seine Constituzion wechselte, angelehnt.

oder *übermächtig angerissen:* (16)
Nazionen,
aus langem Sclaven-Schlummer jauchzend aufgeschreckt;
dann *von ihren Befreyern*
nur unentfliehlich-fester gebunden; (17)
und *nach den weggeworfenen Fesseln*
mit Neid zurückeblickend: (18)
Das Volk überall,
zwischen stolzen Entschlüssen, zu herrschen
und alter Duldsamkeit, zu dienen,
zweifelhaft; (19)
die Bürger
ruhe-wünschend;
die *Machtigen,*
der Gewaltschlüpfrige Zügel
strenger und fester anziehend, (20)
oder weisè sanft-nachlassend: (21)

(16) Helvetien.

(17) Italien.

(18) *Welches* der unterjochten Völker war mit der neuen Herrschaft nicht unzufrieden?

(19) Allgemeine Stimmung der Völker in alle Staaten Europens.

(20) Paul I. in Rufsland.

(21) In Preufsen, wo Friedrich Wilhelm III. mit Milde und Burgersinn herrschet.

Das, o wundervolles Jahrhundert, ist
deiner labyrinthischen Völker-Geschichte
thränen-schwerer Inhalt.

* * *
* *
*

Lodernde Flammen des *Krieges*
für einen Herrscher-leeren Stuhl,
schlagen, noch aus deines verstorbenen Bruders
Grabhügel, dir um die Wiege herüber. (22)
Die *Könige* des *Nordens* und *Südens*
durchtummeln Europa
mit schauerlichen Blutkämpfen:
bis des alten gallischen Despoten
melancholischer Enkel (23)
auf *Iberiens* (24) Thron sich setzt.

* * *
* *
*

Bald siehst du
den *stolzen Gallier,*

(22) Spanischer Successions-Krieg, der aus dem XVII Jahrhundert herüberflammte.

(23) Philipp von Anjou.

(24) *Iberien*, alter Name Spaniens.

Europens sultanischen Dynasten,
Fama's gefeyertsten Günstling, [25]
mit seinen einst all-überblühenden *Lilien*, [26]
an Ruhm und Macht
siechen, hinzehren, verschwinden:
Diesseits seines Grabes
ein *Wurm-zerfressener Herrscher-Stuhl.* [27]
Er stürzt! Er stürzt!
Wer wird ihn halten?
Seine Folger, die Schwächlinge nicht!! [28]

* * *

Im *Norden*
erlischt, wie ein fallender Stern,
ein *zweiter Alexander*, [29]
mit ihm *seine Welt*,
des grofsen *Gustav-Adolphs Schöpfung!*
Aufrichten sich die Thronen, die er nieder-
stürzte!
Aufblühn die Länder, die er verwüstete!

(25) Ludwig XIV.

(26) Lilien, ehemaliges Wapen der Könige von Frankreich.

(27) Ludewigs XIV. Verschwendungen und Kriege legten den Grund zu Frankreichs Verfall.

(28) Weissagung der im folgenden darzustellenden französischen Revoluzionsgeschichte.

(29) Carl XII.

Aufstehn die Helden, die er niederhielt!

* * * *

Er, sein gewaltiger Neben-Buhler
des *Schwedischen Alexanders Russischer Porus*, (30)
bildet sich,
nur *durch Niederlagen*, zum *Helden*;
und lernt von seinem *Ueberwinder*,
ihn *selbst besiegen*. (31)
Einst ein *arkturischer Barbar*:
dann reisender Fremdling in Europens Reichen; (32)
nun unbeschrankter Herrscher in Norden,
hebt er, mit Riesenkraft,
den beerbten Dynasten-Stuhl,
aufgeschmückt mit jeder *schönen* und *nützlichen Kunst*
des *Westen* und *Süden*,
hoch zum Himmel hinan. (33)
Europens Fürsten, hiebevor
nicht unbillig verachtend
den in barbarischen Rost vergrabenen,

(30) Peter I, der Grolse, im Gegensatz mit Carl-*Alexander*: denn Alexander uberwand den *Porus*.

(31) Er lernte *kriegen* nur von Carl XII.

(32) Peters I Reisen durch Europa.

(33) Rufslands Cultur durch Peter I.

richten staunende Blicke auf den neu-glänzenden:
und ahnen in *Asiens sumpfigen Steppen*
ein *werdendes Reich.*

* *

Constantinopels blutiger *Halb-Mond*
erblaſst auf seiner Thürme Zinnen,
zitternd vor der *gewissen Verfinsterung*
durch den *aufdämmernden Tag*
in dem benachbarten Reich. ([34])
der *Hyperboräische Riese* ([35])
wächst und wächst;
und wirft *gefürchtete Schatten,*
größer stets und größer stets,
westlich nach Europa hin, ([36])
bis *Semiramis Welteroberung sinnt.*

* * *

Während *Gallia* tiefer und tiefer
in bodenlosen Abgrund versinkt:

([34]) Ruſslands wachsende Gröſse, und besonders seine Cultur muſsten dem türkischen Reich sehr gefährlich werden.

([35]) Hyperboräisch — nördlich, hier wird die ins ungeheure anschwellende Gröſse Ruſslands angedeutet.

([36]) Es verbreitet seine Macht immer gefährlicher auch nach dem westlichen Europa.

während *Iberia's alter* Stolz
durch *neue* Kränkungen
schmählicher stets gedemüthiget wird;
steigst du, meerumfluthete *Britannia*, (37)
nach glücklich gestillten, innerlichen Erschüt-
terungen,
wie aus dem Grunde des Ozeans,
durch Erdbeben heraufgetrieben,
ein Gottgesegnetes Eyland,
an des Völker-Ruhms
Welt-umglänzendes Sonnenlicht empor
Stapelstadt der Welt
wird deine *Hauptstadt*:
Mäckler der Erde
deine *Waaren-Spender*:
Söhne der Freyheit
deine *Bürger*:
seufzender Völker Wunsch
deine *Verfassung*:
ein all-beneidetes Land!
Königreiche zollen der Herrscherin!
Die stolzen *Nachfolger* der *Dshengischane*
knien vor deinen Prokonsuln,
und schicken ihnen ihre Söhne zu Geißeln (38).

(37) Brittaniens Größe.

(38) *Hastings* Prozeß hat die entehrende Schmach, mit welcher die Engeländer die Hindostanischen Großen behandeln, schrecklich aufgedeckt.

Für Britannia nur
hat der Ost seine Schätze:
Seine Goldschachten flimmern, seine Diamanten strahlen,
seine Pracht-Früchte reifen, seine Gewürze duften
nur für sie.
Die Erde horcht nur
auf die tapfern Thaten ihrer Helden auf dem Meer:
und *bewundert* und *verwünscht* die Reichthümer
der Weltverpflegenden, nicht immer großmüthigen
Allein-Händlerin.
Umsonst
kämpft sich eine ihrer *Sclavinnen*
im *columbischen Westen* frey.
Nicht ohne Zorn
sieht sie sich, in stolzer Hand,
Eins der *Völker-Joche* zertrümmern.
Tausend und tausend Bewafnete
schickt sie über das Meer,
die *Entfesselte* wieder einzujochen.
Aber der *Sclavin Kühnmuth*
überrascht der *Gebieterin Stolz:*
und die Gebieterin läſst,
nicht ungezwungen, die kühnmüthige

mit losgefesseltem Fuſs
ihre dichtverwachsnen Wälder durchirren:
und sieht, *jenseit des Ozeans*,
sicher ihre eigene Gröſse,
ohne Furcht,
neue Reiche, *neue Londons*
in dem freygekämpften Land' emporblühn. (39)

* * *
* *
*

Windstille, nach verbraustem Sturm,
erquickt, auf eine kleine Weile,
menschen-beglückender *Friede*,
dich, matt- und wund-gekämpfte Europa!
und mit rastlosem Fleiſs
gründest du etwas *gröſseres* noch, als Reiche,
gründest du *Geisterveredlung* und *Völkerheil!* (40)
Aber schon jagt ein neuer Orkan
Gewitter am Himmel herauf.

* * *

In *Germaniens*

(39) Die Losreiſsung der XIII Nordamericanischen Provinzen hat dem Mutterstaat weniger Abbruch gethan, als es die scharfsinnigsten Politiker, während der americanischen Unruhen, geweiſsagt haben.

(40) Europens Cultur begann vorzüglich mit dem Ackenschen Frieden.

unfruchtbarstem Sandfleck, am Spree-Bach,
kämpft sich ein *neuer Epaminondas* (41)
für ein *Thebanisches Erbstück!!*
gegen eine Kaiserinn-Königin,
(Europens Könige und Kaiserinnen
stritten, mit ihr verbündet, gegen den Kühnen)
durch *mehr als Ein Leuctra*, (42)
zum *Muster der Feldherrn.*
Glücklicher, als der Grieche,
überlebt er seine *großen Tochter*, (43)
und sieht *sein Theben*, (44) von ihm bestrahlt,
berühmt und *groß.*
In gefürchteter Hand
hält er *Europens Waage*; und wird
noch *ein edlerer Völkerbeherrscher*,
als kühner Schaaren-Durchbrecher.
Weit ertönt seines Namens Ruf!
ihn lieben die *Völker*,

(41) Diese fortgesetzte Parallele zwischen dem Thebanischen Helden und dem Preußischen deutet insbesondre darauf hin, daß Friedrich der II. mit sehr geringen Mitteln große Dinge schuf.

(42) Leuctra war der Ort der Hauptschlacht des Epaminondas.

(43) Epaminondas starb in der Schlacht: seine *Hauptschlacht* nannte er *seine große Tochter.*

(44) Theben galt, vor und nach dem Epaminondas, für einen der unbeträchtlichsten Staaten in Griechenland.

ihn fürchten die *Könige*,
ihn achten die *Weisen!*
Kräftiger noch, als durch seines Armes Macht,
wirkt er durch Beyspiel und Schrift
auf *Europens Völker-Geist.*
Sie sehen an *ihm*,
was *Fürsten* den *Völkern*
seyn können, seyn sollen?
und lernen, höher nur spannen
jede Foderung an die erkohrnen Scepter-Führer.
Zürnendern Unmuths nur
knirschen sie dem schlechten Fürsten,
verachten kühner den Schwächling,
verwünschen lauter den Tyrannen.
Bald faſst
ein *groſsherziger Nebenbuhler*, (45)
Sohn der von ihm *befehdeten Mutter*,
dem Brennen zur Seite, den Scepter; und droht,
durch festgegründete Macht des weitbeherrschten Reichs,
durch viel-umfassenden, viel-neuernden Geist,
die Thränen zu rächen, welche der Knab' einst der

(45) Joseph II. von Oesterreich.

der bedrängten Mutter im Schoofse, vergofs. (46)
Sie schütteln die Waffen:
die Völker erzittern.
Der sprofsende Held trotzt dem vielbejahrten;
der vielbejahrte achtet den sprofsenden. (47)
Sie legen die kampfrüstigen Hände
versöhnt in einander:
Europa ruht.

* *

Aber *kühnere Schöpfungen*
beginnt der junge Scepterträger
im *angestammten Mutterreich.*
Auf sein *Fürstengeheifs*
nehmen die *Künste* Pinsel und Bleymaas,
nimmt der *Fleifs* Hammer und Karst
in die beschäftigte Hand.
Weisheit schwingt ihre Fackel,
und läfst sie unverwehet flammen.
Auf sein Fürstengeheifs
lassen die *geheiligten Zufluchtsörter*

(46) Als Maria Theresia sich, im höchsten Gedrange, an die Ungarn wandte, hatte sie den damals noch sehr kleinen Joseph auf dem Arm. Eben damals war's, als diese Tapfern ausriefen: *Moriamur pro rege nostro:* welches sie auch in der Folge sehr edel wahr machten.

(47) Die gegenseitige Kriegsrustung wegen der Austauschung von Bayern.

der Dummheit, des Aberglaubens, des Lasters,
ihre betenden Schwarme aus.
Von seiner schweren Hand heruntergedrückt,
buhlen die *Mitren*, die *Tiaren* (48)
mit der Krone nicht mehr.
Ein langer *Lichtstrahl*
zuckt gewaltig durch die *Finsterniſs*
des alten Priester-Reiches hin,
in seiner Mitt' ein *kaiserlicher Luther.*
Tief-bestaarte Augen
entschlieſsen sich dem Strahl und schauen auf.
Der dreyfach-gekronte *Himmelsschlieſser in Rom*
büſst für *Canoſsens Schandthaten.* (49)
Schlau segnet er in *Wien*,
den er in *Rom* dem Banne weihen möchte, (50)
und kehrt, mit unerhörten Bitten,
und fruchtlos ausgesprochnem Segen,
trüben Sinns,
aus dem *Fürstenland'*
in's *Priester-Land* zurück.

* * *
* *
*

(48) Hauptschmuck der vornehmsten Geistlichen der Katholischen Kirche.

(49) Zu Canoſsa lieſs Hildebrand den deutschen Kaiser Heinrich IV. die bekannte schmachvolle Buſse thun.

(50) Pius VI. Reise nach Wien.

Die Völker horchen nach *Westen.* ([11])
Blitze schlängeln, Donner murmeln
vom fernen Niedergang
über des Ozeans schallende Tiefen daher.
Walte der Menschheit Genius!
daſs diese Blitze *nur erleuchten,*
daſs diese Donner *nur befruchten!*
Schwer lastet der stolzen *Britannia* Joch
auf dem Nacken der *Pflanzerin-Schwester*
am Delawara-Strom.
Sie duldet's nicht länger, sie wagts!
Sie *treibt* die *Treiber* aus dem Lande.
Europens Völker
hören's, und zittern, bang-froh,
für die kühne Wagerin,
für die nackte Zinserin,
im Kampfe gegen den Herrscher des Meers.
Lang flammet der Kampf;
oft schwanket die *Waage des Mars.*
Der *Freyheitskämpferin* erschlaffet nicht
der müd- und wundgeschlagne Arm:
sie hebt ihn von neuem, und wackerer stets.
Die Wünsche *mitseufzender Nazionen Europens*
begleiten sie in jede gewagteste Schlacht:

([11]) Die Befreyungsgeschichte der XIII Nordamerikanischen Provinzen, die oben nur wie im Vorüberfluge berührt ward.

sie weinen der Geschlagenen,
sie jauchzen der Siegenden.
„Ach! daſs *einmal* nur, zum warnenden Beyspiel,“
„der Drücker erläge, der Unterdrückte oben stände!“

Sie siegt! sie siegt!
und aus *der* Welt,
welche, *am spätsten* von *Tyrannen gekannt*,
am spätsten Fesseln nahm, (52)
hallet, mit dem Gebrüll des zwischen wogenden Ozeans,
„Freyheit! Freyheit!“
nach Europa hinüber.

* * *
* *
*

Am mächtigsten
erschüttert der hehre Ruf
des *tiefgedrückten Galliers* Ohr.
Denn *nur* für einen *prunkenden Hof*,
für *liebelnder Fürstinnen Putz*,
für *schwelgende Prinzen*, und *übermüthige Groſsen*,

(52) Amerika ward von den alles unterjochenden Europäern am spätsten entdeckt: dagegen möchte man von dem schweren Joch, welches Europäische Hand auf Amerika gelegt, sagen: *tarditatem gravitate compensarunt.*

rinnet hier des Pflügers Schweis,
arbeitet wund sich des Fleisses Hand,
streut den Saamen der Säer aus,
und *hungernd nähren* sie
der *Großen Uebermuth, der Priester Trägheit.* (53)
Umsonst *entbehrt*
der *lezte, redelste* der *Ludwiche*:
denn alles schwelgt rings um ihn her:
und Einer kann für viele dulden:
aber Einer nicht für viele
tugendhaft seyn.
Grenzenlos *schwelgen die Diener des Staats;*
grenzenlos *darbet der Staat.*
Das *Volk murrt*,
und bezahlt, *nicht willig*, so theuer
die *Verschwendung*, welche rettungslos
es in Abgrund stürzt.
Dießeits und jenseits des Meers
jauchzet *Galliens Feind*
Galliens gewissem Sturz!
Der *edle Fürst*,
vertrauend der *alten Liebe des Volks*,
für die angeerbten Gebieter,
vertrauend noch mehr *seiner eignen Liebe fürs*
Volk,

(53) Das nachherige Pentarchat hat uns, nur unter andern Namen, fast ähnliche Scenen von Volksdruck sehen lassen.

des Volks für ihn.
beruft die Großen des Landes zu gemein-
schaftlichem Rath.
Sie kommen:
doch *anders*, als der *Gutmüthige* hofft,
fällt aus der Berufnen Munde
das *abgefragte Wort.*
Sie wollen *Freyheit!*
sie wollen *Menschenrecht!*
sie wollen *daurend-bessern Stand* der Dinge!
Der *König wankt;*
die *Großen* sind *getheilt;*
die *Prinzen* entfliehn;
die *Schmeichler* zerflattern;
der Hof ist nicht mehr.
Schauerlich brüllt ringsum
die *Stimme des erwachenden Volks.*
Der *Thron erbebt.*
Bald liegt er im *Staube.*
Die *Entbotenen gebieten:*
die *Beherrschten herrschen,*
das Volk ist König!
Der *neue König*
vereidet den Entthronten auf das neue Gesetz.
Er schwört, es zu halten.
Gezwungenes Wort!
Er *verläßt Volk und Gesetz.*
Bald liegt er (o Schmach!)

im Kerker des Elends.
Die *Frevelgeschichte*
des *nur zu glücklichen Volks-Uebermuths*
durchtönt die Welt.
Es *zittert* das *Feste!*
es *wankt* das *Alte!*
Die *Sclaven aller Lande*
klirren schaurig-lauter die *Fesseln*
ihren *Treibern in's Ohr.* ([34])
Von der Lippe des *Sarmatischen Bauers*
tönt es seufzend „*Menschenrecht!*" ([35])
Negersclaven-Herzen pochen „Freyheit." ([36])
Die *Fürsten* jammerts
ihres *schmälich-gefangenen Bruders.*
Sie knüpfen Bündnisse.
Zwey *alte Feinde* versöhnt
der Thronen *neue Gefahr.*
Ihr *edles Mitleid* beschleuniget nur
des *Bejammerten grauses Geschick.*
Sie eilen zurück
aus dem Fürsten-hassenden Lande.
Bald steht er, Scepterlos,
der *hohe Gefangne*, vor *Gericht*:

([34]) Spielt auf die damals fast überall herrschende Volksstimmung an.

([35]) Die Unruhen in Polen.

([36]) Die Verwirrungen der Neger auf St. Domingo.

und antwortet der *stolzen Uebermacht*
nicht befriedigende Antwort.
Schon zuckt die Axt!
Es blutet, (o Greuel)
gerichtlich verdammt
von seinem Volk,
in *seiner Hauptstadt,*
ein König, ein *edelmüthiger König!*
Bald folgt ihm auf das Blutgerüste
die *Königin*, und bald
auch du, von ganz Europa's Thränen
beweinte heilge Dulderin,
Ludwichs Schwester, Elisabeth!
Euch alle deckt *Ein Grab.*
Bald bist du, *Frankreich*, selbst ein Grab.

* *

Die Krone gestohlen, den Thron zertrümmert,
den Scepter zerbrochen,
schafft sich der *neue, wilde Herrscher,*
das Volk,
(denn selbst allmächtig-*herrschend* wird es nur
beherrscht!)
bald *seiner würdige Beherrscher.*
Der Dolch ist ihr Scepter: (**)
der Schrecken ihr Thron,

(**) Die Robespierrische Schrecken-Epoche.

und Frevel die Krone.
Sie schrecken den Kühnen,
sie plündern den Reichen,
sie morden die Unschuld:
Sie machten, geläng' es,
den *Himmel anarchisch:* ([18])
und stürzten *die Gottheit,*
wie Ludwig, vom Thron.

* *

Räuberhöhle, Mördergrube wird das weite *Land* umher,
das Losgejochte,
Tyrannen-entrissne,
das freye Bürger-Land!
Aber
grofs ist *Galliens neu-beseelter Krieger:*
nur zwischen Sieg oder Tod
kennt er den Weg.
Gefangne, verrathende Feldherrn: ([19])
Kein Brod zur Speise,
Kein Kleid zur Decke,
die Waffen selbst, mit welchen er

([18]) Beschlossne, (aber hintertriebne) öffentliche Einführung des Atheismus.

([19]) Lafayette und Dumourier.

den Feind besiegen soll,
muſs er oft erst abkämpfen dem Feinde.
Ihm gegenüber
Europens geübteste, siegberühmte Heere,
die ersten der Führer an ihrer *Spitze*.
Und dennoch siegt der Gallier!
Vom *Nordmeer* bis *zur Donau* hin,
von der *Pyrenäen* beschneiten Gipfeln
bis zu den wolkigten *Apenninen*
wandelt er mit Ueberwinder-Tritt.
Knaben (**) stehn gegen *Veteranen* im Streit;
und siegen:
Jünglinge (**) ziehn dem Heere voran;
und siegen.
Was groſs ist unter *den Verbündeten*,
wird klein:
das Kleine unter Galliern wird groſs.
Namenlose Namen
steigen aus der gemeinschaftlichen Fluth
himmel-empor:
und *Fama* fügt sich neue goldne Blätter
für die *neuen Groſsen*
in ihr ewiges Denkbuch.
Vernichtet ist die *alte Kunst des Mars.*
Hoch *aus der Luft her*

(**) Und (**) hat man nicht 14jährige Jünglinge und 26jährige Generale, jene im Heer, diese an der Spitze des Heers, unter den Franzosen gesehn?

gewinnt der Gallier Schlachten: (62)
über Städte und *Flüsse* hin,
viele Meilen weit, rufen sich
der Schlachtgebietende und der Schlagende
Botschaft zu: (63)
Muth zur Gefahr,
Racheflammen gegen den Feind
singen sich die Helden ins Herz. (64)
Was wiche solchen Kriegern nicht?
Ihnen bieten die thürmenden *Festen* die Schlüssel der Thore,
der *Landmann* die Früchte des Gartens und Feldes,
sein erspartes Geld *der Städter*,
seine Waffen *der Krieger*,
panischen Schrecks (65), freywillig entgegen.
Europa fürchtet!
Denn wie aus Aeols Höhle entkerkerte Stürme,

(62) Gebrauch der aerostatischen Maschinen in der Schlacht.

(63) Telegraphen.

(64) Wer kennt nicht die hohen Begeisterungen der Marseiller-Hymne?

(65) Die ersten Eindrücke, welche die Eroberungen der Neufranken auf Fürsten und Völker machten, glichen wirklich einem *panischen Schrecken*, wie die Alten jede Art von unerklärbarer und alles-lähmender Betäubung zu nennen pflegten.

die Donnerwecker, die Meerempörer, die
Weltverwüster!
so toben, aus dem tieferschütterten Gallien,
Orkane und Gewitter
über eine bebende Welt.
„Gallien!"
tönt's vom Aufgang bis zum Niedergang.

* * *

Britannia schwingt die gewaltige Hand
nach dem Neptunischen Dreyzack,
und fühlt ihn,
(so nahe den Gallischen Zuckungen!)
kaum noch stark, wie sonst. (**)
Borußiens und *Austriens* Adler
kämpfen schon blutig mit dem *gallischen*
Hahn: (**)
Germania — ihr gräßlich-zerwühlter Tummelplatz.
Iberia schüttelt sich, durch den gefährlichen
Nachbar geweckt,
aus dem alten Schlummer auf.

(**) Die französischen Unruhen waren eine Zeitlang der englischen Regierung höchst gefährlich.

(**) *Borußiens* und *Austriens Adler* — Anspielung auf die Wapen dieser Reiche. *Gallus*, der Gallier und zugleich ein Hahn: ein in Gedichten sehr gewöhnliches und bedeutungsvolles Wortspiel.

Lusitania (68) fürchtet
einen *neuen Herrn*, den es *hafst*,
für einen *alten*, den es *verwünscht*,
und zittert, in Europa's allgemeinem Abgrund
zu versinken,
wie seines Ulysippo Schätze einst im Erden-
schlund. (69)
O, *Pombals* Schatten!! (70)
Hesperia lallt, noch Schlaf im Auge, (71)
„Freyheit! Freyheit!"
Sweciens König,
*mit dem gezuckten Dolch gegen Gallien in der
Hand*,
sinkt, von verschwornen Fürsten-Hassern
gemeuchelmordet, *ins Grab*: (72)
und der *Todte*

(68) *Lusitania*, alter Name für Portugall.

(69) Erinnerung an das schauerliche *Erdbeben* von 1756.

(70) Wer kennt nicht des grossen *Pombals* strenge, aber weise und kühne Staatsökonomie.

(71) *Hesperia*, d. h. Italien. Seine ganze politische Geschichte vom August an, bis auf die allerneuesten Zeiten, ein kleiner Zeitraum des so genannten Mittelalters ausgenommen, ist ein langer Schlaf: aber immer war und blieb sein Losungswort: Freyheit!

(72) Gustav III. wollte sich eben an die Spitze des gegen Frankreich verbündeten Heeres stellen, als er durch Meuchelmord fiel.

giebt dem Vaterland die Ruhe,
die der *Lebende* ihm rauben wollte.
Dir allein, *Dania*, nur
hält dein weise-friedlicher *Bernstorff*,
undurchbohrt von den Pfeilen des Mars,
vor die sichere Brust den *Schild*. (73)
Polonia selbst,
unter Europens Sclavinnen allen
die *allerniedrigste Fröhnerin*,
will *Catharinen* des Königsthrons
(des längst zerfallenden, des immer vom Ausland beherrschten!) (74)
mit raschem Helden-Muth entsetzen,
wie ihren *Ludwig Gallia*.
Rutheniens Doppel-adler (75)
rauscht nur gewaltiger seinen mächtigen Flügel-schlag,
damit seine Steppen nicht durchtöne
der *Hahnen-Ruf* von der *Seine* her;
daſs die fröhnenden Völker
seine Allmacht nicht verkennen.

* *

(73) Dännemark führt einen Schild im Wapen.

(74) Denn Catharina von Rußland herrschte mehr in Polen, als der polnische König selbst.

(75) Wapen. Das folgende Bild mahlt die strengen Maasregeln, welche man dort nahm, um die Verbreitung französischer Grundsätze zu verhindern.

Columbia's Sclave vernimmt,
mitten unter der Treiber Geiſsel-geklatsch,
Galliens geister-beseelendes Losungswort,
und hebt den entfesselten Arm
zur Rache!
Eine Welt in Flammen,
von *Gallien rings angefacht!*

* * *

Aber der allgemeine Schrecken
bereitet seinen gewaltigen Kriegern
nur *unfehlbarern Sieg.*

* * *

Schon flieſsen *Belgiens* Schätze
in *Frankreichs leere Kammern*,
und der stolze *Priester*
beugt dem Joch des *Galliers*, des *Atheisten*,
den Nacken willig, den er jüngst so tapfer
gegen den *Papst in Wien* (76) aufsträubete.

* * *

Der *alte Rhein* krümmt seine Hörner (77)
unter *neu-fränkische Brücken.*

(76) Gegen Joseph II. S. oben.

(77) Der gehörnte Rhein, sagt Ramler, nach einer den Alten sehr gewöhnlichen Vergleichung.

Germaniens unbezwinglichste Festen
fallen in der Gallier Hand,
wie Schwalben-Nester der stoßenden Stange
des Buben
entgegenfallen.
Herrmanns Geist an der *Weser*,
sinnig gelehnt auf den Schild,
welchem die Welteroberer bebten,
schüttelt die wolkigten Locken([78]); und zürnt,
daß *Teutsche keine Varusschlacht mehr schlagen.*
Ach!
wann Teutschland in Rastadt fällt,
daß es nur mit Anstand falle! ([79])

* * *

Das tief versunkene *Batavien*,
mit Bürgerseelen, leer von herzerhebenden
Gedanken,
und voll von Krämer-Eigennutz,
wie seine Sümpfe voller Schlamm,

zwi-

([78]) Die wolkigten Locken. So sagt Ossian von Fingals Geist.

([79]) Spielt auf die mit so allgemeinem Unwillen empfundene Erniedrigungen an, welche das teutsche Reich in den Rastadter-Verhandlungen erlitt. — Die *alten Helden*, wenn sie *fielen*, machten es zu ihrer einzigen Sorge, *mit Anstand zu fallen*.

zwischen Freyheits-Wahn und Sclavensinn,
ebbend und fluthend,
wie sein *ruheloses Meer*,
wähnt jedes Laster, jede Kleinlichkeit
mit seinem *guten Fürsten* wegzubannen!! ([80])
Entschlossen, *auch ein großes Volk zu haben!!* ([81])
winkt's *Euch*, *Neu-franken*,
über die himmel-gebaute Eisbrücke,
in seine Thore.
Ihr kommt und heißet
den — wie ganz anders! — wähnenden Batavier
den *leichten Eingang* in die Vaterlandschen Sümpfe
gar schwer bezahlen.

* * *

Aber indem das *Volk an der Seine*
nach allen Winden
siegende Fahnen wehen läßt,
theilen sich *drey Götter der Erde*
eine zerrüttete Welt.

([80]) Prinz-Erbstatthalter.

([81]) Der kleinliche Stolz, der aus allen Batavischen Manifesten wiederhallte.

In *Polonien* hat
der weltbetäubende Freyheitsruf
..... geweckt.
Sclaven-seelen glühn an seinem Herzen an.
Umsonst.
Praga's (82) leichen umbluteter Grabhügel
dampft dem Geschlagenen im Rücken.
Und
Polonien ist nicht mehr!

. . .

. . .

. . .

Mögen der *Adler*
von Süden und Westen und Norden
mächtige Flügel
Ruhe schatten dem lang-geängsteten,
verödeten Lande! (83)

. .

Der *Gallier* sieht's, und achtet nicht

(82) Warschauer Vorstadt, im letzten Kriege gräßlich verheert.

(83) Polens Zertheilung unter drey Mächte, denen das Wohl ihrer Völker keineswegs gleichgültig ist, kann seiner bürgerlichen Glückseligkeit nicht anders, als zuträglich seyn.

über den *eignen Eroberungen*
fremder Vernichtungen. (84)

* *

In *Hesperien* siegt
seiner *Helden Gewaltigster.*
Ein *neuer Scipio*
befreyt er sein *angestammtes Vaterland* (85)
von mehr als einem *Karthago*,
vom Schlummer, den es Jahrhunderte schlief.
Der *alte Römer-Grabhügel*
wird ein *leben-wimmelndes Gefilde*
der Auferstehung.
„*Freyheit!*“
ist das erste Wort der Erwachenden.
Sie entschlummerten einst
mit dem Wort auf der Lippe,
und in des tiefen Schlummers wirresten Träumen
lallten sie oft
„*Freyheit!*“
Und es schenken die *neuen Gallier*
den neuen Römern

(84) Polen schien eine Zeitlang auf Frankreichs Unterstützung zu hoffen.

(85) *Bonaparte; sein angestammtes* Vaterland ist Italien (seine Geburts-Insel Corsika).

Freyheit! (**)
Bald wachsen in dem *neuen Quiriten-Lande*
tausend kleinere Roms: (**)
aber *ohne der Einen Großen*
alten Geist.
Denn die *befreyten Römer*
sind nicht die *Römer-Befreyer:* (**)
und der *Gallier Geschenk*
ist nur *Feindes-Geschenk.*
Manches *Zama* (**)
bereitet im neuen Italien
der *neue Scipio* den Austriern,
denen er *mehr als Einen Hannibal* schlug.
Und schon blinket sein siegreiches Schwert
in den Fluthen der *Donau*,
welche gewaltiger strömt,
daſs sie den Gallischen Ketten entfliehe.
Es bebt, es erblaſst
die stolze *Wien*,

(**) Die *alten* Gallier, bey ihrem Einfall ins Römische Gebiet, *nahmen* den Römern die Freyheit.

(**) *Quiriten*, Ehren-Name der alten Römer. Die neuen Römer benahmen sich, bey der durch die Neufranken ihnen zugebrachten Freyheit, bis zum *lächerlichen kleinlich:* jede Kleinstadt dünkte sich ein Rom.

(**) Romani liberatores. Denn die alten *Welt-Unterjocher* hörten sich gern *Weltbefreyer* nennen.

(**) Bey Zama ward Hannibal von Scipio geschlagen.

vor ihren Thoren der *Held von Zama,*
in ihren Mauern kein Hannibal.
Die Tiefgeängstete nennt
endlich das lang-verhaltene Wort
„*Friede!*“
und der Gallier hört's, und giebt ihr
„*Frieden.*“
Aber dem Herrscher Germaniens
schenkt er *Adria's* stolze *Königin-Braut* (90)
zur *dienenden Magd:*
und eilt nach Lutezien,
wo er, nach *großer Dinge Vollendung,*
größere sinnt. (91)

* *

Aber noch beten im *Capitol,*
von keinem Triumphator-Wagen geschmückt,
nur *abergläubische Priester:*
und von seinen sieben Hügeln schallt
„*Ave Maria*“
statt Jo Triumphe!
Die *befreyenden Gallier* nahn:

(90) *Adria's stolze Königin-Braut*, Venedig, welches sich alljährlich mit dem Adriatischen Meer vermählte, ward im Frieden zu *Campo Formio* wie eine *verächtliche Zugabe* behandelt.

(91) Nämlich den Zug nach Aegypten.

und Rom zittert, wie sonst vor den *unterjochenden.*
Sie kommen und finden
der *Christenheit ehrwürdigen Oberpriester*
in betender Stellung, auf der heiligen *Cùrule.* (92)
Sie schonen, erbarmend, das Leben des Greises,
und heifsen ihn in's Ausland wandern.
Von alle *seinem geweihten Geräthe*
lassen sie ihm *kaum den Wanderstab.* (93)
Aber viel ärger noch plündern sie
ihn, *den Leichnam des alten Roms*, (94)
rauben ihm jegliche Perle,
welche dem Modernden
Haupt und Hand und Busen schmückt,
rauben ihm jedes Götterbild,
welches mit dem grofsen Todten
vergraben ward. (95)

(92) Auch die *alten* Gallier fanden die ehrwürdigen Senatoren auf ihren Rathsstühlen sitzen auf öffentlichem Markt.

(93) Die fast diebische Plünderung des Pabstes durch die Franzosen!

(94) Haec sunt Roma. Viden velut ipsa *cadavera* tantae urbis adhuc spirent imperiosa minas! *Janus Vitalis.*

(95) Roms alte *classische* Reichthümer, Statuen, Gemählde u. s. f. wurden nach Paris abgeführt. Die Alten vergruben mit ihren Todten oftmals grofse Kostbarkeiten.

Rom wandert aus Rom.
Der *tramontanische* Pilger (96) kömmt,
und *sucht vergebens* den alten Leichnam Roms:
er findet *nur das Grab.*
Hohl schallen *in diesem Grabe*
die grofsen Worte:
„*Senat*, und *Bürger*, und *Volk*,“
„und *Consul* und *Prätor*:“ (97)
von neu-fränkischen Lippen gelehrt,
von neu-italischen nachgelallt.
Suburrische Menschen wohnen
in *Lukullischen* Palatien: (98)
und die *Cicerone sind nicht Cicero's!* (99)

Aber, wie zwischen brennenden Flammen

(96) *Tramontani*, nennen die Italiener uns andre Europäer alle.

(97) Man erinnere sich an den lächerlichen Stola *dieser Consuln*, und *dieses Senats.*

(98) *Suburra*, der Aufenthalt der armseligsten und rohesten Volksklasse in Rom. *Lucull*, einer der gröfsten Feldherrn und zugleich einer der gröfsten Verschwender und Wohllüstlinge im alten Rom.

(99) *Ciceroni* nennen sich diejenigen in Italien, welche die Fremden herumführen, und sich ihnen durch antiquarische Gelehrsamkeits-Kramerey und Unwissenheit zugleich sehr oft lächerlich machen. Und nun mit dieser Menschengattung zusammengestellt der Römische Consul Tullius.

alter benachbarter Hütten
zwey, noch unverlezt,
in des allgemeinen Brandes Rauchdampf tief
verhüllt,
und von gefährlich-flatternden Flammen rings-
umsprüht,
stehn *Sabaudia's* (100) und *Parthenope's* (1)
Fürsten-Reiche,
in der Mitte neuer *Freiheytsschwestern.*
Ein *gebieterischer Hauch* von *Lutezien* her
weht die Feuer-Fluth ihren Bewohnern aufs
Haupt: (2)
und das *Grab des grofsen Römer-sängers* (3)
trägt seine Lorbeern
nur für *fränkische Hand!*

* *

Eher hemmst du die Schwingen des Sturms,
als des Siegers Stolz.
Nicht seine unerstiegne Alpen,

(100) *Sabaudia*, — Savoyen, hierin — das Königreich Sardinien, von welchem Savoyen ein grofser und schöner Theil ist.

(1) *Parthenope*, Neapel.

(2) Man erinnere sich an den Uebermuth, mit welchem die Pentarchen bey der Eroberung Neapels verfuhren.

(3) *Virgils Grab* bey der Stadt Neapel.

nicht sein alter Helden-Ruf,
nicht seiner Bürger Freyheits-Geist,
nicht fleckenlose Unpartheilichkeit
in Europens großem Völker-Zwist,
schützt *Helvezien*
vor des Galliers Räuber-Faust.
Der Siegreiche stößt, mit frevelndem Fuß,
nieder des heiligen *Terminus* unverletzlichen
Stein.
Des Schwertes Schärfe trennt
den viel-hundertjährigen Bund.
Und *Helvezien* wird,
unter der Freyheit Posaunen-Hall,
Gallische Provinz.
Seine lang-gesparten Schätze
wandern nach der neuen Freyheitsstadt.
Seine *Armen* müssen *hungern*,
damit *gallische Proconsuln schwelgen.* (4)
Schmachvoll fröhnst du, Hah! *Europens*
erstgeborne Tochter der Freyheit,
Schmachvoll fröhnst du deiner jüngsten
Schwester
nichts-verschonendem Uebermuth.

* *

Mitten unter des *übermüthigen Nachbars*

(4) *Rapinats* Erbrechung der Kirchen- und Armen-Cassen.

Welteroberungen
(Nazionen im Joch ringsum sich her,
oder zitternde Könige,)
mitten unter Aufruhr-rufenden eignen Unter-
thanen, (5)
herrscht *Britannia*,
unbezwinglich den Allbezwingenden,
in unbefehdetem Reich, *ihrem Ozean*.
Furchtbar strömt ihr vom schiffzerspaltenden
Dreyzack
der Gallier Blut und der Verbündeten. (6)
Ihrer unerschöpflichen Kammern Gold
blinkt, bestechend,
in allen *feilen Händen* der *alten* und der *neuen*
Welt.
Aber eher erkauft sie die Erde
mit ihren Schätzen allen,
als *Demüthigung des Galliers*. (7)

(5) Bewundernswürdig bleibt immer der Großsinn, oder vielmehr der Stolz, welchen das brittannische Ministerium dem französischen Uebermuth von jeher entgegensetzte.

(6) Englands Siege über die Spanier und Holländer.

(7) So — wollten's wenigstens die Directoren in Paris durch ihre Großsprechereyen die Welt glauben machen. Ueberhaupt herrscht in dem ganzen folgenden Gemählde der Ton der *damaligen französischen Vorspiegelungen*. Der Dichter schildert immer nach dem *gegenwärtigen Eindruck*.

Rache, schaurige Rache!
dem alten unaussöhnbaren Feinde
sinnt der *Tieferbitterte.*
In der eigenen Neptunischen Veste
will er Britanien belagern, erobern,
nicht achtend des unermeslichen Bollwerks,
womit die ewige Natur
die unbesiegliche Veste umgürtet.

* *

Aber
gröſsere Thaten nur
hüllt er unter die *groſsen Drohungen.*
Mit einer schwimmenden Welt
schiffet *Galliens kühnster Feldherr*
nach der *Piramiden* Wunder-Land,
und sucht, jenseits des Nils,
neue Wege der Rache,
neue Wege gallischen Ruhms.
Britanniens Mark, *Indiens Gold*
will er in *Galliens Adern gieſsen*,
und *Britannien erobern* in *Indien:*
und das *eroberte Asien*
in's *besiegte Europa tragen.* (*)

(*) Vermittelst der Eroberung Aegyptens sich der ostindischen Besitzungen der Engländer, wenn auch nicht jetzt sogleich, wenigstens in der Zukunft, zu bemächtigen, war offenbar der französische Plan.

Die Welt lauscht jedem Othenzug des Windes,
der von *Osten* weht.
Die Helden harren neuer Kämpfer-plätze,
neuer Entdeckungs-welten die Denker,
neuer Gewinne die Waaren-spender,
neuer Jubelgesänge die Völker! (9)
India's Schutzgeist (10)
schüttelt sinnig den alten Zauber-stab,
und die *Magus* forschen in den *Mythen des Vedam*
nach neuen Deutungen, und weissagen
Neue Schöpfungen des Brama.
Neptun an der Themse
starrt, mit grofsem blauen Auge,
bange nach des *Indus* Gefilden.
Denn sein erd-erschütternder Dreyzack
blizt mit *Einem gewaltigen Schwunge*,
von *Thule's* (11) unwirthbaren Felsgestaden
bis über die *Mauer des antarktischen Ozeans*,

(9) Man erinnere sich der grofsen Erwartungen ganz Europa's, als Bonaparte durchs mittelländische Meer segelte, und endlich in Aegypten glücklich gelandet war.

(10) Das folgende Gemählde spielt auf Indien, als das Land der alten Mythen und wunderbaren Göttersagen, an.

(11) *Thule*, das alte nördlichste Schottland oder auch Irrland.

über *Afrika's weitschattenden Riesen-Vorberg* ([12])
hin,
in den *Fluten des Ganges*:
und mit diesem Dreyzack riſs er
seinem *geliebten* Eyland
dort ein *dreymal mächtgeres Weltreich* an.
Mehr als *Aeolischen Aufruhr* ([13])
fürchtet er in seinem Gebiet,
wie ihn sein Götter-Scepter
fürder nicht beschwichtigen mag. ([14])

* *

Aber ein Gott verzaget nicht!
Seiner edlen *Unter-götter einen*, ([15])
geprüft in mancher Groſsthat,
sendet er hin nach dem *Erythräischen Meer*, ([16])
wo keine gehorsame Fluth
dem neu-fränkischen Feldherrn

([12]) Das so genannte Vorgebirge der guten Hoffnung.

([13]) Der Gott Aeolus, nach den alten Dichtersagen, beunruhiget oft den Neptun in seinem Reich.

([14]) Bonaparte's gluckliche Landung in Aegypten, versetzte ganz England in die ausserste Besturzung, die auch, nach der damaligen Lage der Dinge, sehr gegründete Ursachen hatte und jetzt noch hat.

([15]) *Nelson.*

([16]) *Rothe Meer*, — der Verfasser hat hier das entferntere fur das nahere gesetzt.

die Woge zum trocknen Durchgang zertheilt,
und wo das Ufer,
mit Trümmern einst bedeckt von *Pharaons Wagen*,
und Roſs und Mann, und ihrem bleichen Gebein,
Gotter - und Menschen-verachtenden Uebermuth warnt. ([17])
Und der gesendete *brittische Rächer*
blitzt, mit *Pluton's* zermalmenden Gewitter-strahl,
der *Gallier* gewaltige Floten-wagen
mit Last und Mann,
den Steurer und den Ruderer,
an des *Crocodilstroms Mündungen*,
in den *Abgrund* hinunter. ([18])
Europäische Donner wiederhallen
in den *Grabern der Pharaonen*:
die *Sclaven von Memphis*
klimmen auf die *Pyramiden-gipfel*,
zu sehn das Schauspiel, das gräsliche!
und sehn *den Ozean brennend*,
und seine Wogen, röthend von Feuer und Blut.

([17]) Spielt auf den Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer, unter Moses Führung, an. S. das 2. Buch Moses.

([18]) Groſse und entscheidende See-schlacht bey *Abukir*.

In *barbarischen Lauten* des Auslands, ([19])
(ungedämpft durch der Wogen Geräusch,
ungedämpft durch der Donner Gebrüll,)
hören sie tausend und tausend
Sterbende „Rettung! Rettung!“ wimmern.
Er, der erschrockne *Nil*,
wälzt zahllose gallische Leichen
seinen *verborgnen Quellen* ([20]) zu.
Ihren Grüften entstehn die *Helden*, ([21])
welche einst *für des Gekreuzigten Ruhm*,
in unheiligem *Saracenen-Lande* bluteten.
Schaudernd starren sie, und sehn,
nach so manchem Jahrhundert,
Europäische Bruder-leichen
am eignen Grabhügel
den verhaſsten Strom vorüber-treiben.

* *

Aber Neufrankreich
fürchtet, nach siebenjährigen beispiellosen
Siegen,

([19]) Auch dem armseligen Aegypter ist, wie dem alten Griechen und Römer, alles Barbar, was nicht — *seines Volksstammes* ist.

([20]) Die Quellen des Nils hielten die Alten für verborgen, für unausforschlich.

([21]) Die alten Franken und Teutsche, welche in den *Kreuzzügen*, im Saracenen-Lande, erschlagen wurden.

zum erstenmal
alte *beispiellose Niederlagen*,
und lernt, *am Nil*,
zittern für seine Herrschaft
am Rhein und *am Po*
und am Lemaner-see. ([22])

Alle *bezwungenen Völker*
(eine aufrührige Welt!)
rütteln den wund-gelasteten Nacken,
rache-schnaubend,
unter dem gallischen Joch hervor.
Rettung winkt
der Neptunische *Nelson*.
Jeden *geheimen zögernden Feind*
ermuthiget des *Franken Misgeschick*.
Der *Arkturische Bär*
schüttelt sich auf:
Der *Asiatische Stier*
brüllet Kampf
Neufrankreichs blutendem Löwen.
Neapel entreifst

seine

([22]) Seit der Niederlage bey Abukir, begann das grofs-sprecherische Neufrankreich zum erstenmal zu furchten: so wie auch *mit ihr* die Epoche seines Unglücks im Kriege begann.

seine lange ruhenden Krieger
weichlichem Schlaf:
der *Franken* unbewahrte Beute, *Rom*,
wird der Weichlinge leichter Raub.

* *

Aber *andre Vesuve*
brechen im schönen Land' hervor!
Lange schlief die verräthrische Flamme
in unpatriotischen Busen:
Der wiedererstarkte, nähernde Franke
fachet sie zum Lodern auf.
Welch entsetzlicher Lavastrom
überfluthet das Land!
Parthenope! Parthenope!
über deine liebliche Fluren
rieselt *Bürger-Blut*.
Deine hehren Statüen besprüzt,
deine schönen Gemählde verwischt,
deine Palläste durchrauscht
Bürgerblut. ([23])
Er, *dein König*, flieht
über der *Scylla* wogende Strudel
(einer verderblichern *Charybdis*
entrann er kaum)

([23]) Neapels Eroberung und Wieder-Eroberung war mit dem gräslichsten Blut-vergießen verbunden.

auf die eigne *Nachbar-Insel:*
und — beweint hier
(mit seinem *Sabaudischen Bruder*,
ihm gegenüber auf *Sardinien*,
wohin Pentarchen-Stolz ihn bannt,)
einen geraubten Thron.
Nicht fern von ihnen auf dem festen Lande
trauert *Roms* verjagter *Oberpriester*,
dessen Sterbe-Lager
nun drey und dreymal schon
ungläubiger, entarteter Söhne
Triumpfgesäng' umbrüllen,
bis er in dem *Frevel-Lande*,
wo kein Altar unzertrümmert blieb,
den gequälten Geist aushaucht. (24)
Du auch, *Tuscien!* (25)
stürzest im allgemeinen Ruin
unter der übermüthigen Zerstörer Hand:
und deine aufgehäuften Schätze
werden gallischen *Verren* (26) zum Raube.

(24) Pius VI. starb in Frankreich, als Geisel.

(25) *Tuscien*, Florenz.

(26) *Verres*, berüchtigter Geld-Erpresser und Provinzen-Quäler im alten Rom.

Aber die *Frevel-Triumphe*
über gebrochne heilige Verträge,
über zertretnes Völkerrecht,
Triumphe, von *Luteziens Pentarchen*
selbstherrisch geboten und schwelgrisch ge-
feyert,
gießen kränkenden *Unmuth*
in den Busen der *Freunde der Freyheit*,
strömen erbitternden, unauslöschlichen *Haſs*
in der *Feinde Herz.*
Der *Moskowitische Nord*, der *Turcomannische*
Ost, (27)
seit Jahrhunderten in feindseligem Zwist,
neigen freundliche Pole gegen einander; (28)
durch gemeinschaftlichen Haſs
gegen des Galliers Stolz
wundersam-vereint.
Constantinopels Groſsherr
winkt von seinen *Moscheen* herab
Ruſsischen Flotten im *Pontus* (29)
glückliche Fahrt:
und ihre Donner
brüllen ihm jubelnden Gruſs.

(27) Ruſslands Bündnis mit den Türken.

(28) Gleichnis, entlehnt von dem Magnet.

(29) *Pontus Euxinus*, das schwarze Meer.

* *

Hah! in *Germanien* befleckt
eine Schauder-That
Rastadts heiligen Friedenstempel:
vor seinen Thoren
rieselt der *gallischen Völker-boten*
mördrisch-vergossenes Blut.
Frevel! Frevel!
schallt es gräslich von der Donau und vom Neckar
bis zur *Seine*, bis zur *Themse*,
von dem *Tiber* bis zur *Newa:*
und die *Rache*
wapnet sich in Norden und Süden,
wapnet sich im Ost und im West:
über *drey zitternde Welttheile*
blinket ihres Richter-Arms
hoch-gezücktes Schwert.

* *

Schon brechen *Moscoviens Schaaren*
(lange geschont, und immer-geübt)
aus den beeisten Steppen
auf zum schaurigen Kampf
in *Hesperiens*
schönen Frühlingsgefilden.
Diesseits Hesperien noch
hallen ihnen der Austrier Jubel

wegen der am *Lech* geschlagnen
Gallier entgegen.
Ueber *Helveziens* Alpen und Schlünde
verfolgen die Sieger
die Geschlagenen.
Zu neuem Muth begeistert *Habsburgs Starken*
der Anblick von *Habsburgs Vesten*, ([30])
des grofsen Ahnen-Vaters:
und Helvezien
drückt in schmachtende Arme
seine Befreyer von dem gallischen Joch.

* *

Aber von der *Gottin*
mit dem blutigen Lorbeer
fürder begünstiget,
kämpfen in *Italien*
mit *Rutheniern* ([31]) *vereint*,
andre Austrier,
an ihrer Spitze
Catharina's einen unter Waffen und Siegen
ergrauten Feldherrn.
Wehe! den *übermüthigen*
Unterjochern Italiens!

([30]) *Habsburg*, das alte Stammschlofs der österreischen Monarchen in der Schweiz.

([31]) *Ruthenier*, Russen.

Trunkne Feldherrn ([32]), verrätherische Vesten-Bewahrer,
nackt und hungrig das Heer,
plündernde Proconsuln *im Gefolge*,
vor ihm ein nichts-schonender Feind,
treulose Freunde *im Rücken* —
erleichtern dem Ruthenier den Ruhm,
des *gallischen Hannibals*
Neben-Buhler zu seyn. ([33])
Gleich dem Gestöber der Steppe
fliehn vor ihm her die Sieger Europens:
wie von selbst
zerspringen ihm hesperischer Städte-Thore
eiserne Riegel:
auf der *mavortischen Donner*
erstes Geknall
rasseln die Schlüssel der Vesten
den Belagerern ins lauschende Ohr.
Unbezwingliche *Mantua*, du,
fällst, gleich einem im Schlummer
verrätherisch-gebundenen Riesen,
dem Sieger in die *goldne Hand*. ([34])

([32]) General *Schérer* ward angeklagt, während der Schlacht betrunken gewesen zu seyn.

([33]) Dessungeachtet bleibt die Tapferkeit der vereinten Russen und Oesterreicher in diesem Feldzuge denk- und achtungswürdig.

([34]) Wenigstens ist der französische Commendant von Mantua der Bestechung öffentlich angeschuldigt worden.

Gleich dem Schnee der niedern Aphenninen-
Hügel,
wenn die Frühlingssonne blickt,
zerrinnen
die *Cisalpinischen* und *Ligurischen*
Schwestern der Freyheit
in der Eroberer drängenden Armen.
Ihre *neu-geschriebnen Gesetze*
verwischen sich im *Blut*
der *erschlagenen Beschützer:*
ihre selbst-erkornen *Berather*
rathen sich selbst nur (35)
durch die Flucht.

* *
*

Unterdes
ängstet Galliens *Schwester am Nordmeer*
der kühne *Britte.*
Von seinen Schiffen weht *Oraniens Flagge:*
und der *Batavier*
vollgerüstetes, neptunisches Heer
mit allen seinen Fluthen-wagen
giebt sich ihm, ohne Schwertschlag, hin. (36)

(35) Die Directoren der neuen Republiken Italiens bewiesen sich überall sehr verächtlich.

(36) Verräthrische *Uebergabe der Batavischen Flotte* unter dem *Admiral Story.*

In *Amstelodamens* prächtigem *Rathsaal*
runzelt Angst
die Stirne der *Väter des Volks:*
des Ozeans Wogen
rauschen „*Brittisches Joch!*“
rauschen „*Oraniens verhaſste Herrschaft!*“
dem *patriotischen Bürger*
in's erschrockene Ohr.

* *
*

Aber in *Gallien*
höhlt sich der Adgrund
immer tiefer und tiefer.
Wer? Wer *kauft Lutezien?* (37)
Wer — der *Bourboniden Land?*
Weit steht der *Vaterlands-Mäckler*
Laden offen den Bietenden:
und die Verfälscher horchen
eifersüchtig dem *höchsten Gebot.* (38)
Sie,
die *thronenden Hochverräther des Volks,*
durch selbstbereitetes Unglück geschreckt,

(37) *Hätt' wer Rom nur bezahlen konnte!* sagte der Numidische König *Juba*, nachdem er die *Bestechlichkeit des ganzen Senats* erprobt hatte.

(38) Dem höchsten Preis, welcher geboten wird.

durch des erwachenden Volks Zorn geäng-
stiget,
füllen *desto schändlicher nur*
Hand und Tasche:
Dieben gleich,
zu deren Ergreifung
der Geplünderten und Gemordeten
furchtbar-lautes Jammer-gestön,
mit dem werdenden Tage, ([39])
die rächenden Häscher herbeyruft:
Hah! der gallischen Freyheit!
Hah! des gallischen Großsinns!
Hah! der neuen Tugenden
des erneuten Menschengeschlechts! ([40])

* *
*

Das Volk erwacht!
Rotten stürzen Rotten!

* *

Cato-Sieyes

([39]) Das Kriegsunglück der Franzosen öffnete ihnen die Augen über die Geldverschleuderungen und über den tyrannischen Stolz der Pentarchen und der andern Staatsbedienten, und rief die Rache herbey.

([40]) Man vergleiche mit der Revoluzionsgeschichte die „*Droits de l'homme*," welche an der Spitze der Constituzion standen.

(glücklich-verwiesen
nach der *großen Friedrichsstadt*, (**)
wo er, von dem *verderbten Rom*
mit jedem Gedanken abgekehrt,
melancholisch-vertieft,
Rettungsplane sinnt)
wird gerufen,
daß er stütze das sinkende Rom.
Er fliegt! er kommt! Da ist er!
mit wundgeweinten Augen,
mit traulich-umschlingenden Armen,
lehnt das *Vaterland* sich ihm
an den wehmuth-wallenden Busen.
Aber was vermag
in dem Partheyen-Gewirre
seiner *Weisheit Rath?*

* *
*

Doch, viel-duldendes *Gallien!*
verzage nicht!
Einen *zweyten Retter-Helden*
hat, nächst ihm,
dir das Schicksal aufgespart.
Dort, wo der *Nil*
vor des grauen Alterthums angestaunten Wundern

(**) Nach *Berlin*, wo er Gesandter war.

seine Wogen vorüber-rollt,
auf der Spur
der *Pompejen*, und *Casaren*, und *Antone*,
wandelt er, kämpfend,
nicht für einer *Cleopatra Reize*,
nur für des *einzig-geliebten*
Vaterlandes Ruhm.
Die leicht-besiegten *Räuber Aegyptens* (42)
machen dem Eroberer Raum.
Die Ufer
des Jahrtausende hindurch bejochten Nils (43)
wiederhallen die Rufe der Freyheit.
Von *Alexandriens* (44) bemoosten Trümmern
beginnt sich abzurütteln
tausendjähriger Staub:
in seiner *Portiken*
verfallenen Hörsälen
schallet wieder die *Stimme der Weisen*:
die Segen-fluren des Wunderflusses
bewandelt ein neuer *Osir*.
Vergebens
stören des *Gesetzgeber-Helden*
weise Anordnungen

(42) Die Mammelucken.

(43) *Pontem indignatus Araxes.* Virg.

(44) *Alexandria*, berühmte Handelstadt Aegyptens und, in Hinsicht auf Gelehrsamkeit, Nebenbuhlerin Athens.

Turcomannen und *Britten.*
Aus *Sclaven* schafft er sich *Helden.*
Mit einem Heer,
aus *Mizraims*, und *Abrahams*, und *Ismaels* (45)
Söhnen gemischt,
wandelt er durch *Syriens* versengte Wüsten,
und belagert dich, berühmtes *Akropolis:*
bis der *Dämon*, *Pest*, (46)
ihm ein furchtbarer Schwert,
als die Feinde zeigt,
und ihm *Rückzug*
nach *Aegypten* gebeut:
wo er, bey *Abukir*,
die *Manen* seiner tapfern Gallier
durch erschlagner *Muselmänner*
Blut besänftiget.

* *

Aber, gleich unversöhnten *Schatten*
schuldlos-Gemordeter,
verfolgen den Helden, und ängsten sein großes
Herz
melancholische Sagen,
deren gebrochene Laute

(45) *Mizraim*, *Abraham*, *Ismael*, alte Stammväter der Aegypter, Juden und Araber.

(46) So lautet wenigstens Bonaparte's Bericht.

von den Ufern des Po und des Rheins, und
der Limmath,
des Mittel-Meeres Winde ihm herüberwehn,
Sagen
von den Tausenden seiner erschlagnen Siegs-
gefährten,
von den gefangnen Schwestern der Freyheit,
vom *verlornen Italien*,
und ach! vom *theuren Vaterlande*,
verrathen, *verkauft*,
jeglicher Schmach und *jeglichem Elend*
preisgegeben.
Er sinnt am Tage, er träumt bey Nacht,
Rettung, Rettung.

— — —

Das Loos ist geworfen!
er kehrt nach Europa zurück.
Von keinem seiner Tausenden geahnt,
(nur zwey Vertraute hat er,
seinen großsen Geist
und den stellvertretenden Feldherrn)
segelt er, wie *Cäsar*
in der stürmischen Nacht
mitten durch der *Pompejaner* Schiffsgeschwa-
der,
vierzig Tage
zwischen der *Britten* schlaubeobachtenden

Flaggen hin.
Sie bemerken und erbeuten
jeden kleinsten Nachen Spaniens:
aber ihnen entgeht das Schiff,
welches *Cäsarn* führt
und *sein Glück.* (*)
Wie des Alterthums Helden,
welchen im Gefahren-Drang
schützende Götter *zur Seite* stehn,
hüllet *rettendes Gewölk* (**)
seines Fluthen-wagens Segel,
und entzieht ihn
der Verfolger ahnendem Blick.
Glücklich begrüfst er
des geliebten Vaterlandes heifsersehnten Boden.
Der Ozean rauscht die Jubel
über des Helden Wiederkehr
durch alle *Städte Galliens:*
Europa horcht:

(*) „Du fährst Cäsarn und sein Glück!" sagte Cäsar zu dem Schiffer, dessen Nachen er sich in einer stürmischen Nacht anvertraut hatte.

(**) Beym Homer und andern Dichtern verhüllt oft eine Wolke den bedrängten Helden und entzieht ihn der Gefahr. An den Küsten von Calabrien lief Bonaparte Gefahr, von einem Englischen, nachsegelnden Schiff entdeckt zu werden: die einbrechende Nacht entzog sein Schiff der Gefahr.

und *neue Hoffnungen*, *neue Verzweiflungen*
begeistern, *entseelen*
eine theilnehmende Welt.
Er,
der *abwesend*,
so viele Triumpfwagen
durch *Luteziens Strafsen* rollen machte,
zieht, *durch keinen Triumpfwagen*,
ungesehn, in *Lutezien ein.*
Wie die Fliegen
zu der neuen Sonne Frühlingsstrahl
flockt das übermüthige Gewürm des Staats,
flocken die *zahllosen Partheyen*,
dem *erhabnen-Verborgenen zu.* (*)
Jede wünscht ihn zum Führer;
jede hofft *durch ihn nur* Sieg.
Aber sein Herz
kennt nur *Eine Parthey* —
des Vaterlandes:
und dies Herz
findet unter den Millionen Galliens
nur *ein Einziges* gleichgestimmt:
Deines, *Cato-Sieyes!*
Und das *neue*, *vielkopfige*, *gefahrlichere*
Konigthum

(*) Alle Partheyen kommen zu mir, sagt Bonaparte, und entdeckten mir ihre Plane.

liegt, von allen seinen Thronen
gestürzt, im Staube.
Der gestürzten *Pentarchen-Tarquine* (10) Herr-
scher-Stuhl
schmückt die *Weisheit* und das *Heldenthum.*

* *
*

Aber, wie an des *Vesuv*
ausgebrantem Krater
stehn sie beyde, steht der Weise und der Held,
auf des zerrütteten *Vaterlandes Höhen*, (11)
und starren hinunter in den Abgrund des
Elends,
starren in den Graus der Verwüstung,
welche der Rotten wogende Fluth
über Gallien rings verbreitet hat.
Hah! was trübt die gehefteten Blicke?
füllt mit patriotischen Thränen die Augen?
Weitgestreckte, segen-reiche Gefilde
ohne Baum, und ohne Saat:
oder

Kna-

(10) Die Pentarchen waren größtentheils schwelgerisch und übermüthig, wie die dem Königsstuhl in Rom entstürzte Tarquinische Familie.

(11) Auf den höchsten politischen Standpuncten, als Consuln.

Knaben am Pflug, und Mädchen hinter der Egge;
ohn' Arbeiter die Werkstatt,
ohne Waare Gewölb' und Läden,
schnell-bereicherte Bösewichter,
hungernd der redliche Fleifs;
die Truglist am Ruder,
ungebraucht die Geschicklichkeit tief im Schatten das Verdienst:
alle Redlichen verzweifelnd,
üppig-schwelgend die Igel des Staats.
In allen Fugen des Staats
nicht Band, nicht Ordnung, nicht Gesetz:
verschleudert seine Schätze,
esschlagen seine Vertheidiger,
ausgeleert, ausgesogen bis aufs weifse Gebein jegliches Mark.
Das ganze, grofse *Gallien*,
mit allen seinen Welteroberungen,
vom *Nordmeer* bis *zum Nil*,
Eine unermesliche, dampfende *Ruine*:
drey Welttheile,
von Jammer durchheult,
in Blute schwimmend und in Thränen,
durch der neuen Freyheit
unselig-kühne Wagnisse.
Walte, des Menschengeschlechts
unsterblicher Genius, walte!

dafs die unermesliche Ruine
bald nicht mehr sey!
dafs das fürchterlich-gestaltlose Chaos
Schöpfung werde, *daurende Schöpfung!* (52)

* * *
* *
*

Wenige Tage verfliehn:
und der *neue Cäsar* hat *Gallien*
nicht durch's Schwert,
durch seine Tugend nur, besiegt.
Zehnjähriger Dictator-Consul (53)
des edel-besiegten Landes
steht er da, und gebeut
menschenfreundliches Machtgebot:
Wiederkehr der hohen Verbannten, (54)
(einst saſsen sie auf *seiner* Curule)

(52) Der Verfasser hat nur Einen Wunsch für Frankreich, und für Europa — *Frieden* und *Ruhe*. Möge nun die neue Ordnung der Dinge in Frankreich sich künftig bilden, wie sie wolle: möge selbst *die alte Ordnung gewissermaſsen wiederkehren*: der Wunsch, den er hier ausspricht, ist erfüllt, wenn nur Ordnung und Ruhe überhaupt wiederkehrt, und er *befaſst* daher zugleich *jede mögliche Veränderung der Dinge*, welche der Krieg oder auch der abzuschlieſsende Friede herbeyführen könnten.

(53) Neue Regierungsform.

(54) Die deportirten Directoren in Cayenne.

aus des *Atlantischen Ozeans*
unwirthbarem Eyland:
Wiederkehr nützlicher Pflüger und Künstler. (55)
schuldloser Weiber und harmloser Kinder,
aus Frankreichs Nachbar-Landern:
Wiederkehr der schönen Ordnung
in des zerrütteten Staats alle Gerader.

* *

Aber furchtbar drohet der Feind!
Angriff auf Angriff, wie Wog' auf Woge,
stürmet daher:
Casars Glück siegt,
wo er selbst nicht siegen kann.
Der *Dæmon Zwietracht* wirft
mitten unter Frankreichs Feinde
seine lodernden Fackeln umher.
Und der gefürchtete *Nordische Arctur* (56)
zieht die gewaltige Kralle
blutend aus dem unendlichen Kampf.
Der *Brittische Leoparde* nur,
und *Austriens Adler*,

(55) Ausstreichung von der Emigranten-Liste.

(56) Abtritt des Russischen Kaisers von der Coalizion.

(jener durch *Mysoren's* (57) neu - erobertes
Land
kühner jetzt, und übermüthiger:
dieser durch des Kampf - gefährten Gold
zu neuen Flügen gestärkt,)
bleiben auf dem leichen - vollen Tummelplatz.
Aber neuen Muth flöfst der neue Cäsar
in den *gallischen Hahn.*
Männer und Jüngling' und Knaben
bieten sich grosherzig zur Schlacht
gegen den unverzweifelnden Feind.
Siehe! schon schlägt in Ausoniens Gefilden
Austriens Adler siegreiche Flügel,
erdrückend, um den *gallischen Hahn:*
und ruft weitschallenden Triumpf
über den *Eridanus* bis zur *Donau* hin:
Träumender Wahn!
Urplötzlich fliegt
mit tausend und tausend Geharnischten
Cäsar dem Bedrängten zu Hülfe. (58)
Die Häupter der Helvetischen Berge
fühlen wundernd auf ihren Gipfeln
wandeln die geharnischten Schaaren,
wo *Karthager* nicht wandelten.
Abgründe des Todes zur Rechten,

(57) Die neue Eroberung in Indien.

(58) Der Marsch des französischen Heeres über die Alpen.

und Tiefen des Orkus zur Linken,
zwischen beyden ein schmaler, schlüpfriger Pfad,
schreiten die kühnen Krieger,
die ehrnen Aetna-Schlünde auf der Schulter,
die steile Wolkenhöh' hinab,
und hören unerschüttert,
nicht ungerührt,
abstürzender Brüder Gewimmer,
abgleitender Rosse Todes-Gewieher,
aus den verschlingenden Tiefen herauf.
Da sind sie! *Austrier*,
Da sind sie! Träumtet ihr's?
Ihr träumtet's nicht.
In *Marengo's* weitgestreckten Fluren
ordnet sich die Schlacht.
Der *Adler* ermannt sich noch einmal,
wahr zu machen den schon verkündeten Triumph.
Er stürmt mit gewaltiger Schwinge,
er hebt die mächtige Klaue:
und es blutet der *gallische Hahn.*
Aber der Felsen-bewandelnde Cäsar
winkt zu neuem Kampf den schwer-blutenden.
Und der stolze Adler streckt
die weitgespreizten Schwingen
und die gewaltige Klaue
matt in Staub.

Stracks sendest du, erschrockne *Vindobona*,
an den Sieger Boten des Friedens:
er verschmaht die Botschaft nicht.

— —

Aber indem des Friedens Lorbeern
in *Europa* aufzugrünen scheinen,
trieft *Aegyptens* Sand
unaufhörlich von Blut.
Viel erdulden hier Casars Tapfere.
Oft schon zagen sie.
Aber den Zagenden kehrt
immer neue Kraft in's Herz.
Ach! da sinkt,
nicht durch Mavors Schwert,
durch des Meuchelmörders Dolch,
Casars Stell-Vertreter. (**)
Den Gefallenen ersetzt ein neuer;
und sein Tod flammt neue Rache.
Aber du, *Aegypten*, bleibst
in der kühnen Ueberschiffer Hand:
und vergebens droht
über der tapfer-errungenen Beute
Ottomannia's Halb-Mond
und *Britannia's* Uebermuth.

— —

(**) Ermordung des Generals Kleber.

Hohenlinden! du sahst
Oestreichs Tapfre sich neigen in Staub
vor dem unbewinglichen Franken.
Bald zittert *Wien* zum zweytenmal,
vor seinen Thoren den Sieger zu sehn.
Seines Herrschers Rath
erkiest ein *andres Rastadt*,
(geben die Götter! ein *besseres!*)
zum *Friedens-Altar!*
dich *Luneville*.

— —

Aber es sinkt das alte Jahrhundert:
und taucht die äusserste Spitze
seiner in der Ewigkeit Nacht
hindämmernden Schwinge in Blut:
und die Sonne des neuen Jahrhunderts
blickt, wie ein Gott auf eine Schmerz-erfüllte
Erde,
auf leichen-volle Schlacht-Gefilde.
Gern hielte sie den Flammen-Wagen an.
Aber ungehemmten Lauf
befiehlt das eherne Geschick.
Ein *neuer Kampf* brütet in *Norden* (60)

(60) Allianz zwischen Rußland, Schweden, Dännemark, Preußen.

gegen die frechen *Völker-Höhner* in *Westen*: (*)
und neu-gerüstete Heere von Schiffen
warten auf dem Baltischen Meer,
warten im Germanischen Meer
und im Mittelländischen,
auf das Zeichen zur Schlacht.
Wann, o wann,
ewig-reiner, ewig-glänzender Lichtball des
Himmels!
alter Zeuge der Leiden und Freuden
auf der menschen-wimmelnden Erde,
wirst du das grausame Menschen-Geschlecht,
Krieg-entwöhnt,
als *Einen Bruder-Staat* bescheinen!

* *

Die hehre *Muse der Geschichte*,
ernster Stirn und forschenden Blicks,
der grofsen Zukunft entgegen staunend,
zieht in *dem Jahrbuch der Welt*
unter des Menschen-geschlechts *wundervolles*
Thaten-verzeichnifs
Einen grofsen Merkstrich.
Sie greift nach einer *neuen Rolle*,
und nimmt sich einen *stärkern Griffel*,

(*) Die Britten, die gegen alles Völker-recht Dänische und Schwedische Schiffe mishandeln.

zweifelhaft, ob sie *künftig*
grössere Tugenden?
oder ob unmenschlichere Laster?
schreiben wird.

* * *
* *
*

Aber es hofft das Menschen-geschlecht! (63)
Denn mitten unter Orkanen und Gewittern
an dem Himmel der Völker-welt
gedeiht *Menschen-veredlung* und *Länder-heil*,
und selbst *Blut und Thränen*
thauen oft ihrem frölichen Wachsthum.

* * * *

Unaufhörlich und glücklich geschäftig
ist der Riese mit tausend arbeitenden Armen
und zehn tausend regsamen Fingern,
ist der allernährende *Fleifs*:
dem die ewigen Elemente
dienstbar sind:
welcher Natur durch Natur bezwingt,
welcher die Höhen des Himmels,

(63) Auf diesem „*hofft*" ruht ein starker Nachdruck: weil die bisherige Völkergeschichte Europens dem menschlichen Geschlecht so wenig Hoffnung bietet. Der Verfasser leitet hier die *erfreulichere Geschichte Europäischen Kunstfleifses* und *Europäischer Wissenschaft* ein.

und die Breiten der Erde,
und die Tiefen des Meers,
(ein Neben-buhler der Allmacht!)
mit neuen Wundern bevölkert.
Ihn nährt und pflegt der *Handel*,
des Menschen-Thuns allgewaltiger Hebel,
der Völker-befreunder, der Welten-verknüpfer.
Auf seinen *Land-* und *Fluthen-Wagen*
umrollen Europens emsige Völker
das ungeheure Erden-rund,
es urbar zu machen, ihm jeden
nützlichen Atom zu entlocken.
Sie hauchen keimendes Leben
selbst in die starren Adern eiserner Natur.
Mit den Flügeln der Winde
wandeln sie die Wege der Sonne,
vom Aufgang bis zum Niedergang,
bis wo sie keinen Tag mehr sehn. (63)
In den Gründen des Ozeans,
in den Schlünden der Erde,
in den Eingeweiden der Felsen,
spähn sie *neue Bedürfnis-Befriedigung*,
oder *neue Blüthen des Genusses*;
und fodern jedem todten Stein
und fodern dem Sandkorn ab

(63) Unter den entferntesten Graden der Pole.

den *ehrenden Huldigungstribut*
an das erfindsame Menschengeschlecht. (64)
Die *alte Welt* verpflanzen sie
in die neue,
die neue in *die alte:*
ergraben, eröffnen
alle Quellen des *Völker-glücks* und des Vergnügens:
und gieſsen den schönen, erquickenden Strom
durch tausend Canäle,
über eine *arbeitende*
und *genieſsende Welt.* (65)

* * *
* *
*

Aber erhaben
über die Sturm- und gewitter-vollen Regionen
stürzender Reiche,
tobender Völker,
zürnender Könige,
thront der *Tempel der Weisheit:* (66)

(64) Alles in der Natur zollt gleichsam Huldigung an den durch Fleiſs und Erfindsamkeit alles-unterjochenden Menschen.

(65) Die ganze Menschen-welt ist entweder Arbeiter, oder Genieſser: der edlere Theil ist beydes zusammen.

(66) Geschichte der Wissenschaften.

den das friedseelige *Genie*,
und das fleifsige *Talent*
mit unsterblichen Tropäen schmücken,
unsterblicher, als
die Fahnen der Helden, und die Scepter der
Könige.
Immer kühner und kühner
schlägt der forschende *Denker*
den geheimnifs-verhüllenden Schleyer
von der *Mutter der Dinge*
göttlich-strahlendem Antlitz zurück.
Betrachtet ihre *tausendfache Lebensweise*,
ordnet ihre *endlose Mannigfaltigkeit*, (67)
zerlegt ihre feinsten Stoffe, (68)
späht die Fäden ihrer Labyrinthe. (69)
Ihre *Tiefen ergründet* er: (70)
ihre unabsehliche *Weiten*
nähert er sich. (71)
und klimmt am Sonnenstrahl
immer näher und näher
ihrem Mittelpunkt.

(67) Naturgeschichte.

(68) Chymie.

(69) Phyfik und jede Art von Erfahrungswissenschaft überhaupt.

(70) Geologie und Bergwerkskunde.

(71) Astronomie.

Bald hat der Himmel
keinen ungemeſsnen Stern, (72)
kein unverzeichnetes Gräschen die Erde, (73)
und keinen unzergliederten Wurm
das unermesliche Lebensreich. (74)
Und was der Weise Sterbliche *so* fand,
das nutzt er, *weiser noch*,
zu des Lebens *vielbedürftigem Haushalt*. (75)
Es fliegt sein Schiff
nach der *Meſskunst Gesetzen:*
er baut, er sät, er pflügt,
wie's *Wissenschaft ihn lehrt.*
Als hätt' er dem Wind- und Stürme-bändiger
aus seiner unzugänglichen Höhle
den hochgeschwellten Balg' entwandt,
schwingt sich *Mongolfier*
auf seidener *Luftkugel*, ein *glücklicherer Icarus*,
durch das Aeolische Reich: (76) und begrüſst,

(72) Durch Astronomie.

(73) Durch Naturgeschichte.

(74) Durch Anatomie, und überhaupt durch Beobachtung und Versuche.

(75) Anwendung der wissenschaftlichen Entdeckungen auf die Bedürfnisse und Künste des Lebens.

(76) Höchst wichtige Veränderungen der menschlichen Dinge sind ohne Zweifel noch von der vervollkommneten *Luftseglungskunst* zu erwarten: die *alltäglichen Spielereyen* damit, müssen uns das *Groſse* darin nicht verkennen machen.

hoch über der Werkstatt der Donner und
Blitze,
die kleinere, die halbverschwundne Erde.
Bald ist die Luft ein all-beschifftes Meer:
und Tellus-Wohner haben der Schöpfung
abgewonnen ein *neues Reich.*
Luna rollt, halbschaamroth, ihr Gespann
vor den nebenbuhlerischen Seglern vorüber:
und wenn die ewigen Sterne
den Menschen nicht nahn,
dann nähern sich die rastlos-strebenden
Menschen
den ewigen Sternen.
Selbst vor den *Donnern Jupiters*
beschirmt sie *Franklins* kühne Hand. (77)
Der Held entreifst uns nur der Tyranney
der Menschen: aber das Genie entreifst
uns selbst der Sclaverei der ewigen Natur.

* *

Minder grofs, als manches deiner Brüder,
bist du, *scheidendes Jahrhundert*,
durch Triumphe der schönen Kunst. (78)

(77) *Ableiter.* Eripuit coelo fulmen, sceptrumque tyrannis, sagte D'alambert von Franklin, grofs und wahr.

(78) Die schönen Kunste von der *bildenden Gattung*, (Bildhauerey, Mahlerey, Baukunst) haben in dem achtzehnten Jahrhundert weniger denkwürdige Muster aufgestellt, als in manchem der vorigen.

Aber die Schätze der Fürsten
wurden zu *andern* Dingen verspendet,
nicht stets wichtigern!!
Oder vergafsen sie
über *Gebäuden des Völkerglücks*
Pantheone des Ruhms?
Thaten sie des *grofsen* so viel,
dafs sie keines Meifsels und Pinsels
zur Verewigung bedurften?
Dennoch hatt'st du
einen *Perikles*, *Friedrich*,
welcher unter dem Nordgestirn
schuf ein *Athen*.
Dennoch ist's ein Geschenk,
hohen Dankes werth,
welches du deinem Europa gemacht,
dafs der *schöne Geschmack* (79) jegliches Band,
welches die Menschen zusammenknüpft,
versänftet, veredlet,
und allmählig
eine *mildere Menschheit* schaft.

* *

Sanft und ernst,

(79) Insbesondre vermittelst der glücklichen und in ihrer Art einzigen Bearbeitung der *schönen Schriftstellerey*, d. h. der Rede- und Dichtkunst.

schaut *Religion* her auf das Menschengeschlecht.
Sein allmächtiger Widersacher
die Misgebrauchte,
sein beglückender Engel
die Veredelte.
Jahrhunderte, Jahrtausende hinab
hatte *sie* die Geister der Menschen,
sie, die *Seelen-erleuchterin*,
Herzen-besänftigerin,
verdunkelt, gefoltert, geschreckt!
und die *Völker entzweyt*,
welche sie mit Banden des Himmels
umschlingen sollte:
hatte menschen-berückender *Tücke*,
hatte kronen-gieriger *Staatskunst*,
hatte frevelnder *Mordlust*
(o des höllischen Greuels) gefröhnt!
Aber du,
letzter Sohn der Zeit,
Menschen-verklärer, Völker-erleuchter,
hast die Wunderwelt des Alterthums entzaubert, (**)
und die *glänzende Decke Mosis* selbst
kühn

(**) Aufklärung in der Religion durch richtige Erklärung der heiligen Urkunden.

kühn gelüftet,
daſs der *Enthüllte gröſser nur* dasteht: (81)
hast dem nächtlichen *Aberglauben*
jede täuschende Kappe niedergestreift;
hast der *sehend-blinden Schwärmerey* (82)
den *licht-lügenden* Staar gestochen;
hast der *heiligen Einfalt*
die Fackel der Weisheit vor's Auge gehalten:
hast die *Vernunft vernünftig gemacht!* (83)
In Trümmern liegt
der Greuel-sitz, der *Hierarchen-Thron:*
in aller Welt, verachtet, verstoſsen,
irren seine mächtigen Schützer,
seine Fürsten-beherrschende Gaukler,
unstät umher.
Gefallen ist!
gefallen, gefallen, *Babylon!*
und die gefangene Menschheit erstaunt,
diesseits des aufgesprengten Kerkers,

(81) Moses, blos als menschlicher Heerführer und Gesetzgeber betrachtet, ist einer der gröſsesten Männer des Alterthums.

(82) Die *Schwärmerey* ist gleichsam sehend-blind: sie ist, wie's gleich nachher heist, ein *lichtlügender* Staar, ein *Staar mit offenen Augen.*

(83) Von der *kritischen Philosophie*, welche die Vernunft ihre eigenen Gesetze und Grenzen der Erkenntnis kennen gelehrt, so daſs sie nicht mehr, durch *demonstrabel-geglaubte Schwärmereyen* in's Uebersinnliche hinaus, *sich selbst misbrauchen* kann, kann man im eigentlichsten Sinne sagen: „sie hat die *Vernunft vernünftig gemacht.*"

über ihre eigene Knechtschaft,
über ihren entehrenden Frohnsinn:
nie wird sie *solche* schmähliche Ketten
wieder tragen!

* *

Noch eine andre schöne Lampe
hast du, Jahrhundert,
auf der Menschheit Altar gestellt,
Jugend - Bildung!
Zarte Geister umschimmert sie
mit dem Götterlicht:
frühe lernen sie
Wahres kennen,
Gutes lieben,
Schönes empfinden.
Keine *unwissend-gelehrte* Ammen
reichen dem Säuglinge der Weisheit,
statt der nährenden Himmelsspeise,
verderbliches Gift,
oder leeres Schaugericht.
Nicht mehr darf der *Mann*
mühsam verlernen, was der *Jüngling*
mühsam erlernte.
Jede nutzlose Last des Menschengeistes
warfen die weisen *Ruderer* über Bord:
und nur rascheren Laufs
fliegt das *Schiff*, auf dem Strome der Zeit,
zu der Vollendung Ziel.

Denn ein *edleres Menschen-geschlecht*
ist das besser-erzogene.

* *

Wie *Minerva Ulyſsens Sohn* leitete,
steht *Philosophie*
am Scheidewege, den die Menschheit wandelt,
lehret die Unwissende,
warnet die Fehlende,
leitet zurück die Irrende.
Jüngst nur hat sie
die verblaſsten, verwischten Züge
auf der heiligen Tafel in dem ewigen Menschen-Herzen,
verwittert durch der Menschen Laſsigkeit,
entstellt durch trügerische Deuteley, und Wahn,
treulich gesäubert, unzweydeutig-klar entziffert,
und zu ewiger, unverletzlicher
Regel alles Menschen-Thuns aufgestellt. (84)
Völker-Herrscher lernen,
Landes-gesetz unterwerfen dem Menschen-gesetz:
Richter lernen *Menschheit ehren*
noch im Tod-geweihten Bösewicht:
Staaten-lenker verlernen,
Völker, wie Staub,

(84) Deutet auf die kategorische Moral, deren erhabne Gesetzgebung freilich nicht erst durch die kritische Philosophie bekannt werden durfte, aber durch diese allgemeinere Anwenduug erhielt.

Menschen-leben, wie Wasser, zu achten.
Krieger werden *Bürger* und *Denker.*
Fürsten selbst erröthen,
unedel zu *herrschen*
uber ein *veredeltes Menschen-geschlecht.*

* *

Grofse Dinge
hat der *herrschende Denkgeist* geschaffen,
gröfsere
wird er künftig.
Die *Funken* des *Witzes,*
des Thorheitbelachers, des Tückeverspotters,
haben *Welten in Flammen gesetzt,* (85)
und des *einsamen Weisen feine Denkgewebe*
haben die *Fesseln der Völker auseinander gesprengt.* (86)

* *

Das ist *dein Europa*, Jahrhundert!
eine Blüthe der Geisterwelt!
Noch hat
auch *Europens Geisterwelt*
zu viel, *zu viel* ach!
Asiatische Steppen, *Africanische Wüsten,*
Americanische Wildnisse.

(85) *Voltairs* Witz, wie viel hat er zur Zerstorung des Mönchs- und Priester-reiches mitgewirkt!

(86) *Montesquieu* und *Rousseau*, wie wesentlich haben sie auf Europens Völkergeschichte eingeflossen!

Aber schon stehn, den Karst in der einen,
den Saamen in der andern Hand, die Pflanzer,
und streben, die Wüsten urbar zu machen,
und die Axt liegt an den Wurzeln des Hains,
dafs sie ihn lichte.
Und *wenn* wird
ach! wenn wird es der Weisheit gelingen,
ihn, den Greuel der Erde,
ihn, den gefürchtetsten Widersacher
alles Menschen-Heils,
Rechtsverwirrer,
Musen-verscheucher,
Bruder-mörder,
den *Krieg*,
an die Angeln der höllischen Pforte
unentfesselbar anzuschmieden,
dafs er die blau-geschwollene Wuth
an den eignen Ketten verknirsche,
und die mühbeladene Erde
nicht zum *Anger des Todes* wühle!

Grofs ist dennoch deiner Thaten
handlungs-vollster, eigenster Schauplatz!
grofs ist *Europa!*
Ach!
dafs bald auch ihre Welten-Schwestern
im Ost, und Süden, und West,
nur von ihrem *schönen Licht*

der Weisheit, der Kunst, der Menschlichkeit,
angestrahlet würden:
nicht von ihrer Tyrannen
eisernem Scepter gedrückt;
nicht von ihren Kramern ausgeplündert!
Dafs sie nicht mehr in Europa
eine gaben-reichere,
aber bösere Schwester nur kenneten!
und dafs sie nicht mehr noch
ihre Tücke fürchteten,
als ihre Gaben verehrten!

* *

Er selbst, *America's Freystaat*,
das unter die Wilden verpflanzte Europa,
wie bald hat er des Menschenfreundes
süfseste Hoffnungen getäuscht! (**)
Wie bald hat er
geschmacklosen *Grobsinn Huronischer Wilden*
mit *Europäischem Krämer-geist*
und *Europaischem Sitten-verderbnifs*
im schrecklichen Bunde, *verschwistert.*

* * *
* *
*

Fleuch dann hin,

(**) Die unleugbarsten Thatsachen sprechen für den elenden Zustand und den vernichteten Vaterlandssinn, und den allein-herrschenden Kramergeist der Burger in dem einst so gepriesenen Nordamericanischen Freystaat.

wundervollstes der Jahrhunderte!
zu deinen *Brüdern* der *Vergangenheit.*
Jauchzend breiten sie dir,
aus dem Schoofs der alten Ewigkeit
die Flügel entgegen,
bewundernd die neue strahlende Schrift,
und die grofsen Namen,
und die grofsen Geschichten
auf deinen jugendlichen Schwingen.
Die *alte Mutter* (**) erhebt
ihr graues, sinnendes Haupt
aus langem Schlummer empor,
und freut sich der *Vollgeburt*
des *jüngsten ihrer geflügelten Kinder*,
freut sich der immer *helleren*
Entwickelung des grofsen Räthsels
über das wunderbare Menschengeschlecht,
geschrieben in dem Schicksals-Buch,
dessen sieben Siegel ihres Schoofses Tiefe
verwahrt.

* * *

Mit offenem Auge schaut
Er, der *Vater des Alls*,

(**) *Die alte Mutter*, die Ewigkeit, d. h. die Göttin der Zeit, erstaunt selbst über die thatenvolle Geschichte des jüngsten ihrer hundertjährigen Kinder, und freut sich, dafs sich das Menschengeschlecht, mitten durch alle Labyrinthe seiner verworrenen Geschichte, immer mehr seiner *vollkommneren Ausbildung nähert*: denn das ist das *grofse Räthsel* über das Menschengeschlecht, welches in dem Schicksalsbuch geschrieben steht.

auf den grünenden Hügel der Schöpfung,
auf die menschen-wimmelnde Erde,
welcher die Zeit-vertheilende Sonne
ein *neues Jahrhundert* heraufstrahlt:
und winkt dem *Kommenden*,
zu *vollenden*, was der scheidende Bruder *begann*,
zu *pflegen* jeden schönen *Saamen*,
den er *streute*,
zu *ordnen*, was er *mischete*,
und *Menschen immer menschlicher* zu machen.
So gebeut *Er!* und rückt
sichrer die *Pfeiler der Erde*,
befestiget *in ihren Angeln die Pole*,
und alle haltenden *Ringe des Weltalls*
in ihren harmonisch-geordneten Fugen.
Er haucht mit *stärkerem Othem*
jeden *Lebenskeim der Schöpfung* an.
Die Sonne strahlt verjüngt:
die Erde blüht mit neuer Kraft:
und *Er freut sich*,
daſs er Menschen schuf.

Basreliefs

auf

den Obelisk

an

die Gränzscheide des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts.

I.

Regenten, Feldherrn, Staatsmänner, Günstlinge, Revolutionnairs; und andre Merkwürdigkeiten der politischen Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts.

FRANKREICH.

Ludwig XIV.

— *Magni nominis umbra.* (Lucan.)
— Schattengröſse des Ruhms.

Mehr Name, als Sache, mehr Schatten, als Wirklichkeit war seine Regierung: *un regne de representation*, nennt sie Thomas, eine prächtig-decorirte fürstliche Schauspiel-Regierung.

* *

Rex, subditorum virtute clarior, quam suâ.
Gröſser durch seiner Unterthanen Tugenden, als durch seine eigenen.

* *

Clarus bellis gerendis, quibus non præfuit; fovendis artibus, quas non noverat; industria excitanda, cujus operosas opes profudit; religione tuenda, cujus sinceros cultores persecutus est; regendo populo, quem infelicem reddidit: vivus principum exemplar, post mortem terriculamentum.

Berühmt durch Kriege, die er nie selbst führte; durch Aufmunterung der Künste, in welchen er durchaus unwissend war; durch Belebung des Kunstfleiſses, dessen mühvolle Schätze er verschwelgte; durch Schutz der Religion, deren aufgeklärte Verehrer er verfolgte; durch Herrschaft über ein Volk, welches er unglücklich machte: lebend ein Muster-Vorbild der Fürsten, nach dem Tode ihr Warnbild.

* * *

Neque vero animi prorsus humilis esse potuit, qui tot sibi magnos viros adjunxit.

Nicht durchaus kleinen Geistes konnte der seyn, der sich mit so vielen grofsen Männern zu umringen wuste.

Auch hatte der Monarch manche gute nnd achtungswerthe Eigenschaften.

* *

Major paratæ gloriæ pœnitentiâ, quam paratâ.

Gröfser durch Reue über seinen Ruhm, als durch den Ruhm selbst.

Ludwigs XIV. Reue auf dem Sterbe-lager und seine väterliche Warnung an den Thronfolger, wegen Vermeidung unnöthiger Kriege, hat etwas tiefrührendes.

* *

Louvois,
(*Kriegsminister Ludwigs XIV.*)

Fastuosi regis fastuosior Minister.

Eines stolzen Königes noch stolzerer Minister.

* *

De la Chaise,
(*Jesuitischer Beichtvater Ludwigs XIV.*)

Regiorum vitiorum non Terror, sed Rector.

Nicht der Schrecken, sondern der schlaue Leiter der Laster seines königlichen Beichtgenossen.

* *

Turenne.

(Feldherr.)

Incertum, vir melior, an dux.

Ungewis, ob ein besserer Mensch, als grofser Feldherr.

So viele — zum Theil sehr bekannte — Züge des Edelsinns und natürlicher Gutmüthigkeit verbürgen das treffende der Anwendung dieses Lobspruchs, den ich aus dem lateinischen Geschichtschreiber Justin entlehne.

* *

Utinam tantæ ducis virtutes non tantæ regis vanitati inserviissent!

Hätten solche Tugenden des Feldherrn nicht solcher Eitelkeit des Königes gefröhnt!

* *

Colbert.

(Finanz-Minister.)

Europaeæ industriæ acerrimus ac pene primus excitator.

Kräftiger und fast erster Wecker Europäischen Kunstfleifses.

Kolbert begünstigte den Kunstfleifs zu sehr auf Kosten des Ackerbaus.

* *

Herzog von Bourgogne.

(Ludwigs XIV. frühverstorbener Thronfolger.)

Galliæ Germanicus, immatura morte præreptus.

Frankreichs hoffnungsvoller Germanicus, den ein zu früher Tod dahinriſs.

Wer kennt nicht aus dem Tacitus den groſsen und edlen Charakter des Germanicus, dieser Hoffnung Roms, und muthmaſslichen Nachfolgers des Tiber.

—

Principum optimus, ab optimo ciuium educatus.

Der beste Fürst, von dem besten Bürger gebildet.

Ihn erzog der berühmte Erzbischof Fenelon, einer der edelsten Geister und vortreflichsten Menschen.

* *

Fenelon,

(Erzbischof von Cambray und Prinzen-Erzieher.)

Quod regibus scripsit aureum Enchiridion, regis odium ei parit: quam pura mente amplectitur fidem, a patre fidelium improbatur; quem Galliæ Titum educarat, præmatura morte abripitur. Vah! spes mortalium!

Sein goldnes Handbuch für Könige gewinnt ihm seines Königes Haſs: sein reiner Herzensglaube wird von dem Vater der Gläubigen verketzert: der Titus, den er dem Vaterland erzog, wird eines frühen Todes Raub.

Telemach heiſst dies goldne Handbuch für Könige: der edle Fenelon ward wegen gehässiger Anspielungen auf Ludwigs XIV. Privat- und Regierungsfehler, welche die Misgunst einiger Höflinge in das Werk hineinlegte, von

dem Hofe entfernt: wegen seines schönen Systems von der reinen Liebe zu Gott, ward er von dem Pabst öffentlich zum Widerruf verurtheilt: und seinen königlichen Zögling sahe er noch manches Jahr vor seinem Tode ins Grab stürzen.

* *

Dei amator, hominum amantissimus, regum praeceptor.

Liebhaber Gottes, edelster Menschenfreund, Lehrer der Könige.

Diese drey Charaktere sind ohne Zweifel die höchsten, zu welchen menschliche Natur sich erheben kann: sie hat der edle Fenelon ein ganzes Leben hindurch unverruckt behauptet. „Liebhaber Gottes" zielt auf sein theologisch-moralisches System von der reinen Liebe zu Gott, dies System aller schönen Seelen *).

* *
*

Ludwig XV.

Quod puer nactus est regnum, puerili vir functus levitate, feminis imperium, turbidis hominibus pacis negotia, delicatulis bellum, Jesuitis religionem administranda tradidit.

Das Reich, zu welchem er als Knabe gelangte, verwaltete er mit Knaben-Leichtsinn: überlies Weibern die Herrschaft, Ränkemachern die Friedensgeschäfte, Zärtlingen den Krieg, Jesuiten die Religion.

*) Einige andre große Geister der damaligen Epoche findet der Leser in dem Abschnitt von den Gelehrten des achtzehnten Jahrhunderts.

Ita

* *

Ita non sui juris rex, ut vel in explenda libidine alieno staret arbitrio.

So gar nicht Selbstherrscher, daſs er selbst in Befriedigung seiner Gelüste sich fremder Willkühr unterwarf.

Zu dem Zuge von seiner schändlichen Abhängigkeit in Befriedigung der Wohllust, fallen dem Leser gewiſs eine Menge bestätigender Anecdoten ins Gemüth.

* * *

Philipp von Orleans,

Herzog-Regent,

(während der Minderjährigkeit Ludwigs XV.)

Acerrimo ingenio princeps, ad summa omnia natus, ad praua queuis institutus, voluptati, cui vixit, immoritur.

Fürst von tiefeindringendem Geist, zu allem Groſsen geboren, zu jeder Nichtswürdigkeit verbildet, ſtirbt mitten im Wohllustgenuſs, dem er gelebt.

Groſse Talente und vielversprechende Regierungsmaximen konnte man an dem Herzog, wenigstens anfänglich, nicht miskennen. Aber sein Erzieher, der verworfne Cardinal Dubois, hatte ihn zu tief verderbt. Der Prinz starb, wie man weiſs, mitten im Geschlechtsgenuſs, dem er mit der ausschweifendsten Schwelgerey ergeben war.

* *

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Dubois.

(Cardinal und erster Minister des Herzogs-Regenten.)

Sine pietate sacerdos, principis praeceptor sine moribus, absque fide publica regni moderator, hominum perditissimus.

Priester ohne Religion, Fürstenerzieher ohne Sitten, Reichsvorsteher ohne öffentliche Treue, ein Abschaum des Menschengeschlechts.

Das griechische und römische Alterthum stellt uns größere, aber nicht so durchaus nichtswürdige Bosewichter auf, als dieser Cardinal. Er ist die personificirte Nichtswurdigkeit. S. *la vie du Cardinal Dubois.*

* *

Law,

(eine Zeitlang Finanz-Minister unter dem Herzog-Regent.)

Veluti Deus quidam ex pauperibus divites, ex divitibus pauperes facit.

Wie ein Gott, macht er Arme reich, Reiche arm.

Law's Finanzsystem ist bekannt: es war, nach Kenner-urtheil, nicht so übel berechnet, als es einige zu verschreyen pflegen: richtete aber, durch das Zusammentreffen vieler unglücklichen Zufalligkeiten, und insbesondre auch durch gewisse übel-geleitete Maasregeln, ungeheure Uebel und Umkehrungen der Dinge an: so daſs in dem eigentlichsten Wortsinn Reiche arm und Arme reich wurden.

* *

Fleury,

(Cardinal, Erzieher und erster Minister Ludwigs XV.)

Quam viri illustres ambitiosis consiliis perditum ibant, gloriose inglorius restituit patriam.

Rühmlich - ruhmlos erhält er das Vaterland, welches berühmte Ehrgeitzige dem Untergange zustürzten.

Der Cardinal hatte den Grundsatz, wie er sich selbst ausdrückte, „*d'eloigner du trone les gens illustres*,“ jene ehrgeitzigen und ruhmsüchtigen Genies-männer, deren es unter der Regence des Philipp d'Orleans und schon unter Ludwig XIV. (z. B. einen *Louvois*) so viele gegeben hatte, von allen Regierungsgeschäften entfernt zu halten.

* *

Maitressen - Regierung,

(der Pompadour, Dubarry und anderer.)

Regni prostibula regni Presides.

Feile Dirnen des Landes verwalten das Reich.

Die Stärke des lateinischen Ausdrucks konnte und sollte hier die teutsche Sprache nicht erreichen.

* *

Bernis,

(erst Abt, dann Cardinal, Günstling der Pompadour.)

Sacerdos politissimus, regni moderator delicatulus, inter Pompadourii oscula de conciliandis regibus pacandaque Europa cogitat, dignus tali rege, tali regina Minister.

Priester-Hölling, Minister-Zärtling, berathschlagt er, unter den Küssen der Pompadour, über Fürsten-Söhnen und Europa's Ruhe, würdiger Neben-Throner solches Königes, solcher Königin, (nämlich der Pompadour).

Die durch den Cardinal Bernis auf Angeben der Pompadour gestifteten neuen Verbindungen, gehören zu den wesentlichsten Mit-ursachen des bald erfolgenden Sturzes der französischen Monarchie.

* *

Richelieu,

(Herzog und Marschall von Frankreich.)

Heroum mulier, mulierum heros, et hasce inter et illos felix potius, quam fortis.

Weib der Helden, Held der Weiber, unter jenen und diesen mehr glücklich, als tapfer.

Man erinnere sich der berüchtigten *Memoires de Richelieu*, so wie seiner *Vie privée*. „Weib der Helden“ heifst er hier nicht so wohl wegen Mangel an Tapferkeit, als wegen seiner weibischen Pracht- und Ziersucht, welcher er auch als Heerführer ergeben war. Eine, mehr der antiken Naivität als unsrer neuern Ohren-Züchtigkeit angemessene Neben-Idee, die der Leser von selbst erräth, durfte und wollte ich mir hier nicht versagen.

* *

Ludwig XVI.

Bonus Princeps, nisi sola innocentia regere velle periculosum esset.

Ein guter Fürst, wär's nicht gefahrvoll, blos mit unsträflichen Gesinnungen regieren zu wollen.

An Ludwigs grundaus gutem Willen kann man wohl nicht zweifeln: wenn gleich sein guter Wille durch die Tücke derer, die ihn umgaben, oft misgeleitet werden mochte. Gewis aber ist's, dafs mehr Klugheit im Benehmen und mehr Strenge in den Maasregeln, (zu der letztern konnte man ihn nie uberreden) ihn gerettet haben würden.

*

Suas ipse virtutes habuit infestas. (TACIT.)

Seine Tugenden waren seine Verderber.

Dies gilt besonders von seiner edlen Weichmüthigkeit.

Plus sibi nocuit mala patrandi timore, quam alii pessima patrando.

Er schadete sich mehr durch seine Furcht, böses zu thun, als andre durch die ärgsten Handlungen.

* *

Marie Antoinette,

(Gemahlin Ludwigs XVI.)

Matris felicissimae infelicissima filia, boni mariti male fausta uxor, populi regum amantissimi regina invisissima, primo regnum, post maritum, cum regiis liberis in carcere conclusa, perire videt: vitae miserias finit indigno mortis supplicio non indigne tolerato.

Der glücklichsten Mutter unglücklichste Tochter, eines liebenden Gatten übel-bera-

thenes Weib, eines König-ergebenen Volks verhaßte Königin, sieht sie sich, mit Gatten und Kindern im Gefängnis eingekerkert, erst des Königreichs, bald des Gatten beraubt, und endet ihr einzig-unglückliches Leben durch würdevolle Duldung eines unwürdigen Todes.

„Der glücklichsten Mutter unglückliche Tochter.“ Nach einigen rühmlich-bestandenen Schicksalskämpfen, besonders denen mit Friedrich II, gab es schwerlich eine glücklichere Regentin, als Maria Theresia, Mutter der unglücklichen Marie Antoinette, war.

* *

Elisabeth,

(edle Schwester Ludwigs XVI, hingerichtet in der Robertspierrischen Epoche.)

Novae Romae et virtute et misera sorte Octavia, a novis Neronibus indigna morte perempta.

Des neuen Roms Octavia, der Römerin gleich durch Tugend und Unglück, ein Mord-Opfer der neuen Neronen.

Octaviens Tugenden und Unglück sind aus der römischen Geschichte bekannt.

* *

Maurepas,

(erster Minister Ludwigs XVI.)

Saepe per indignitates pervenitur ad dignitates. (Baco.)

Große Nichtswürdigkeiten führen oft zu großen Würden.

Man kennt die geheime Geschichte dieses Ministers.

* *

Turgot,

(*Finanzminister Ludwigs XVI.*)

Gaudete, populi! philosophus si non rex, at regis Minister.

Freut euch, ihr Völker! ein Philosoph ist, wann nicht König, doch Diener des Königes.

Anspielung auf Plato's bekannten Ausspruch, dafs das menschliche Geschlecht nur dann glücklich seyn würde, wann die Philosophen Könige, oder die Könige Philosophen würden. Dafs Turgot einer der edelsten Menschen und einer der scharfsinnigsten Denker war, zeigen seine Handlungen und seine Schriften.

* *

Terray.

(*Abt, Finanzminister.*)

Deglubit populum, quem tondere licebat.

Er schindet das Volk, welches er nur scheeren sollte.

* *

Vergennes,

(*Minister der auswärtigen Angelegenheiten.*)

Quodsi sola consiliorum calliditate servari potuisset Gallia, hac manu servata fuisset.

Hätte Frankreich durch blofse Schlauheit gerettet werden können; dieser hätt' es gerettet.

* *

Necker,

(Finanzminister Ludwigs XV.)

Tranquillo mari non inhabilis, abreptus turbinibus.

Kein ungeschickter Steuermann bey ruhigem Meer: die Windsbraut riss ihn im Wirbel dahin.

Par negotiis nec supra. (TACIT.)

Brauchbarer Geschäftsman.

Vielleicht hat man Neckers Talente und Tugenden noch nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren lassen; ein feiner Denker und trefflicher, (wenn gleich nicht überall tadelloser) Schriftsteller bleibt er immer.

* *

Calonne,

(Finanzminister nach Necker.)

Magnum ingenium malâ mente pessimum.

Groſs Genie bey schlechten Gesinnungen — das ärgste.

Ludwig XVI. haſste Calonne'n, lange ehe er wider seinen Willen ihn zum Minister erhob. Die Konigin, getauscht durch des neuen Ministers groſse Verheissungen von neu- zu- eroffnenden Hulfsquellen, vermochte den König zu dieser unglücklichen Wahl.

(Die übrigen Begebenheiten und merkwürdigen Menschen der französischen Revolution S. hernach.)

* *

*

SPANIEN.

Ambitiosæ Philippi II. luxuriæ turpi penuria, Maurorum excidii lata vastitate, Peruvianæ auri fami rerum ad vitam necessariarum inopia, graves poenas exsoluit: gens abjecte superba, aniliter superstiosa, scrupulosa religionis cura: compressi ingeniorum impetus; execsus animorum vigor.

Schwer büſst es für Philipps II. schwelgeschen Ehrgeitz durch entehrende Armuth, für der Mauren Ausrottung durch weite Oede, für den Hunger nach Peru's Gold durch Mangel an unentbehrlichen Lebensbedürfnissen; niedrig-stolz ist sein Volk, und abergläubisch-religiös; jeder Flug der Geister gehemmt, jeder Schwung der Herzen gelähmt.

Die mit der Geschichte minder vertrauten Leser kennen vielleicht Philipps II. schwelgerischen Ehrgeiz aus Schillers Don Carlos: (der niederländische Krieg allein kostete ihm 564 Millionen Dukaten) so wie die Mauren, diese kunstfleissigsten Einwohner Spaniens, aus Florians Gonsalvo. Philipp der III. liefs auf einmal 600,000 dieser arbeitenden Bürger aus dem Laude jagen. So riethen's ihm die Priester! Dafs die Spanier aus Mangel an Kunstfleifs viele Gegenstände nothwendiger Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Lebens von den Ausländern kaufen müssen, ist bekannt.

* *

Philipp V. von Anjou.

Tantum sanguinis profusum, ut regem haberent regnare nescium!

So viel Blutvergossen, damit sie einen regierungsunfähigen König hätten!

Denn dieser hypochondrisch - wahnsinnige Enkel Ludwigs XIV. war der Gegenstand des langwierigen Successionskrieges! Er war in allen seinen Gelüsten so thierisch, dafs seine herrschsüchtige Gemahlin ihn zu allem, was er ihr hartnäckigst verweigert hatte, dadurch überredete, dafs sie das Bett auf Rädern, in welchem sie neben ihm schlief, entweder zu dem seinigen hinrückte, oder auch von demselben wegzukehren drohte.

* *

Alberoni,

(Cardinal und Staatsminister unter Philipp V.)

— *Currus auriga ruentis*,
quem si non tenuit, magnis tamen excidit ausis.

— er lenkt' einen rasch - hinstürzenden Wagen:
hielt er ihn nicht; so fiel er doch selbst einen rühmlichen Fall nur.

Von einem Landprediger war Alberoni bis zu den ersten Würden der Kirche und des Staats aufgestiegen. Aber seine Pläne für Spaniens Gröfse, mit Richelieu's Ehrgeiz, aber nicht mit aller seiner Klugheit entworfen, schlugen fehl, und stürzten ihren Urheber. Die lateinische Stelle aus dem Ovid. schildert Phaetons Schicksal.

Ricolocus infelix!
Spaniens unglücklicher Richelieu.

Denn diesen grofsen Staatsmann Frankreichs schien sich Alberoni zum Muster vorgesetzt zu haben. Der Franzose würde sagen: *Ri-*

chelieu manqué: so wie man eine französische Dame, die sich sehr unglücklich der berühmten Ninon nachbildete, *Ninon manquée* nannte.

* *

Farinelli,

(Italienischer Sänger und erster Minister Königs Ferdinand VI. Nachfolgers Philipps V.)

Reginae cantat, regi consulit.

Der Königin singt, dem Könige räth er.

Man will hier die unglückliche Einmischung der Königin in die Regierungsgeschäfte, und den entehrenden Leichtsinn mancher Großen in der Behandlung der letztern andeuten. Durch der Königin Empfehlung ward der Sänger so groſs.

* *

Regum amici quondam — regum Sirenes: nunc Itala Siren — regis amicus.

Sonst sind die Freunde der Könige ihre Sirenen (u. f. Schmeichler): nun ist eine Italische Sirene — Freund des Königes.

Quas cantilenis oblectat aures, ingrata veritate non exasperabit.

Ohren, die er durch holde Gesänge kitzelt, wird er nicht durch harttönende Wahrheiten beleidigen.

* *

Spanien's aller-neuste Lage.

— *Mediis Palinurus in undis deest.*

— In der Mitte tobender Fluthen fehlt ein steuernder Palinur.

Fratricidis rex manus jungit amicas.

Brudermörderische Hände umschlingt sein König brüderlich.

Spaniens König, so nahe verwandt dem unglücklichen sechzehnten Ludwig, mufste mit den Franzosen den Familientraktat erneuren.

* * *

PORTUGALL.

Minor, quam pro imperio, major quam pro servitute, jam Hispaniae, jam Britanniae assuitur pannus.

Zu klein für Selbstherrschaft, zu grofs für Unterwerfung an Fremde, sieht es sich bald Spanien, bald Britannien als Lappen angeheftet.

* * *

Johann V.

Rex fidelissimus — ob fidem hæreticorum deflagratione comprobatam.

Allergläubigster der Könige — wegen des Glaubensbeweises durch Ketzerverbrennung.

Der ihm zuerst ertheilte Titel: „Allergläubigster" machte diesem kleingeistigen Könige eine grofse Freude. Die Auto da fé's oder Ketzerverbrennungen sind bekannt.

En! fidem activam — actus fidei *).

Welch ein lebendiger Glaube, den diese Marter-Tode beweisen!

*) Ecclesiastica dicendi ratio.

Auto da fé heifst wörtlich Glaubenshandlung: *actus fidei, fides activa*, lebendiger Glaube, ist aus der systematischen Theologie bekannt.

* *

Joseph Emanuel.

Rex ministro suo a secretis.

Seines Ministers Geheimer Rath.

Sonst ist der Minister der geheime Rath seines Fürsten: hier, (und wie oft in der Geschichte der Fürsten!) war's umgekehrt.

* *

Pombal, Graf von Oeyras,

(erster Minister Joseph Emanuels.)

Nimis brevem lucem ex tanto incendio dedit Patriae.

Zu kurzes Licht schimmerte dem Vaterlande aus so schauerlicher Feuersbrunst.

Unverkennbar - grofs und heilfam waren die Maasregeln, welche Pombal für fein Vaterland traf: aber unentschuldlich - ungerecht war oft die Art der Ausführung derselben. Die grausame Hinrichtung der grofsen Familien-Haupter der Hauser Tavora und Aveiro wird, wenn diese auch so schuldig befunden würden, als sie es, nach des Ministers Vorgeben, seyn sollten, immer ein unauslöschlicher Fleck seines Ministeriums bleiben. Gewifs! Pombals Aufklärung seines Vaterlandes war eine Feuerbrunst: und wenn es im Virgil heifs:

Dant incendia lucem.

Weithin glänzet das Licht von den praffelnden Flammen.

Dann kann man von dem Pombalschen Licht mit Recht sagen: es schimmerte zu kurze Zeit! denn mit seinem Tode stürzte alles in die alte, dumpfe Finsternis zurück.

* *

Major, ſi justior.

Gerechter — würd' er gröſser gewesen seyn.

* *

Inter magnam et malam famam mixtus.

Zwischen groſsem und übelm Ruf in der Mitte.

* * *

Erdbeben zu Lissabon 1755.

Ferale Europae mox diriter concutiendae prodigium.

Schauerliches Wahrzeichen der bald erfolgenden Europäischen Umstürzung der Dinge.

* *

Graf von Schaumburg-Lippe,

(berufener Wiederhersteller des verfallenen Kriegswesens in Portugal.)

Praecipuus adstricti moris autor, antiquo ipse victu cultuque.

Ganz geschaffen für Wiederherstellung strenger Kriegszucht, ein Mann von alter Sitte und Lebensweise.

Einer der sonderbarsten und zugleich vortrefflichsten Menschen unseres Jahrhunderts war dieser Graf. S. seine Lebensgeschichte. Die Charakteristik ist aus dem Tacitus entlehnt.

* *

Westphalia corrigit Portugalliam.

Westphalen reformirt Portugall.

Nach den — vielleicht zu misgünstigen — Schilderungen des Herrn von Bar, sollte man fast Westphalen für das Portugall Teutschlands halten. Sonderbar gnug blieb's immer, dafs Portugall's Reform grade durch einen westphälischen Grafen bewirkt werden sollte. Auch waren die Früchte seiner verdienstlichen Bemühungen sehr vorübergehend.

* *

Maria,

(jetzige Königin von Portugall.)

Maria — saluanda magis, quam saluatrix. *)

Mehr heilbedürftig, als Heilbringerin.

Man kennt die unglückliche Krankheit dieser frommen, und, wie es scheint, sehr wohlgesinnten Fürstin. Die Charakteristik spielt auf den Namen der Mutter Gottes, *saluatrix*, an.

* * *

ENGELAND.

Jouis — caelum; mare — Britanniae.

Jupiter — den Himmel; Britannien — das Meer.

*) Wenn man *ecclesiastica* charakterisirt, so kann man sich auch verba *ecclesiastica* erlauben.

* *

Wilhelm III.

(*Schöpfer der gegenwärtigen Englischen Verfassung.*)

Malus socer, magnus princeps, religionis, cujus parcus erat cultor, vindex acerrimus, dubiæ virtutis homo, decipiendis hostibus felicior, quam vincendis, ex pugnis, quibus fortuna victus erat, victor fere abiit prudentia.

Schlechter Schwager, groſser Fürst, eifriger Rächer einer Religion, die er geringschätzte, von sehr zweifelhafter Tugend, glücklicher, den Feind zu hintergehen, als zu besiegen, wuste er durch Zufall verlorne Schlachten, durch Klugheit sieg-reich zu machen.

Seinen Schwieger-Vater Jacob II. half er des brittischen Throns entsetzen: die Aufrechthaltung der protestantischen Religion war nach seinem Vorgeben einer seiner bestimmendsten Gründe zur Ueberschiffung nach Engeland, u. s. f. S. Hume's Geschichte von Engeland.

* *

Anna.

(*Wilhelms III. Thronfolgerin.*)

Novem decim liberorum mater hereditatem regiam peregrinæ stirpi occupandam relinquit.

Mutter von neunzehn Kindern hinterläſst sie das königliche Erbstück ausländischen Abstämmlingen.

Sonderbar gnug, daſs Anna, bey deren Tode Brittanien einen Successionskrieg befürchtete, nicht

nicht weniger, als neunzehn Kinder gehabt hatte. Das Hannöverische Haus bestieg nach ihr den Thron.

* *

Herzog von Marlboroug

(Heeranführer unter der Königin Anna.)

Major Imperator, quam bonus civis.

Mehr trefflicher Heeranführer, als guter Bürger.

Der Sturz des Siegers bey Hochstädt rettete Frankreich vom nahen Untergange: so wie Brittannien durch die Siege des Herzogs zum erstenmal seine Alleinherrschaft über das feste Land in Europa äufserte. Aber Patriot war er nie.

* *

Boglingbroke,

(erster Minister unter Anna, nach ihrem Tode des Landes verwiesen, berühmter Schriftsteller.)

Tam varius animo, quam fortunâ, et eloquentiâ et morum inconstantiâ Cicero.

Wandelbare Gesinnungen und wandelbare Schicksale: beydes an Beredsamkeit und an Unbeständigkeit dem Cicero gleich.

— —

Charakter der brittischen Könige aus dem Hause Hannover.

Germana fide morumque simplicitate Britannorum ferocitatem feliciter temperant, bonis viris propiores, quam magnis.

Durch teutsche Biederherzigkeit und Sitteneinfalt mäfsigen sie glücklich brittische Wildheit, mehr gute Menschen, als grofse Geister.

* *

Robert Walpole,

(erster Minister unter Georg I. u. II.)

Inter Scyllam et Charybdin cautus Palinurus.

Weise behutsam steuerte er glücklich zwischen der Scylla und Charybdis hin.

Robert Walpole's Ministerium war eins der schwierigsten, so wie eins der glucklichsten.

* *

Chatham Pitt,

(erster Minister unter Georg II, Vater des jetzigen Ministers.)

Sermone Demosthenes, virtute Phocion.

Durch Beredsamkeit Demosthenes, durch Tugend Phocion.

Die beyden Charaktere dieser grofsen Alten waren einander entgegengesetzt. Der grofse Engeländer vereinigte beyde.

* *

Lord North,

(erster Minister unter Georg III, zur Zeit des amerikanischen Krieges.)

Neque tamen perire vidit, quam perdiderat.

(Sc. Britanniam.)

Er sah das Vaterland nicht untergehen, welches er dem Sturz entgegengeführt.

Die Losreifsung der dreyzehn americanischen Provinzen von der brittischen Herrschaft schien Britanien stürzen zu müssen. Der Erfolg hat das Gegentheil bewiesen. Die Losreifsung selbst aber ward allerdings durch Lord North's verkehrte Maasregeln befördert.

* *

Edmund Burke,

(berühmter Redner des brittischen Senats, und Schriftsteller.)

Brittannorum disertissimus, Europae prolabentis Sybilla vaticinans.

Der Britten beredtester: des hinstürzenden Europens weifsagende Sibylle.

Der letzte Zug spielt auf die leider nur zu schrecklich erfullten Vorherverkündigungen des grofsen Mannes von Neu-Frankreichs alles-unterjochender Obergewalt an.

*

Utinam bruta numquam fulmina vibrasset!

Hätte er nie taube Donner geschleudert!

Dafs Burke oft für eingebildete Dinge die grofsen Kräfte seines Geistes in Bewegung setzte, ist ihm häufig, und nicht ohne Grund vorgeworfen worden. Man hat über diese unvortheilhafte Seite des burkischen Genies eine sehr witzige Grabschrift auf Burke, von der Hand des berühmten D. Goldsmith, deren bittre Wahrheit, da Burke sie selbst noch lesen konnte, ihn tief gekränkt haben mufs; die aber zu lang ist, um hier abgedruckt zu werden.

— —

Pitt,

(jetziger erster Minister Georg III. Sohn des Lord Chatham.)

Quem pater tetendit, numquid filius rumpet arcum?

Den Bogen, welchen der Vater schon straff spannte, wird der Sohn ihn zerbrechen?

Wie gewaltsam der Sohn diesen Bogen spannt, wissen wir aus den öffentlichen Nachrichten.

*

Ancipites rerum ruituro culmine lapsus aequali cervice subit. (Claud.)

Unbiegsamen Nackens und niemals wankender Schulter, beut sich der kühne Mann des Thrones drohendem Sturz dar.

* *

Fox,

(Haupt der Oppositionspartey.)

Cujus virtutes fortunam sequuntur.

Seine Tugenden sind im Gefolge seines Glücks.

* * * *

OESTERREICHISCHE MONARCHIE.

Orbis Christiani Lacedaemon late victrix, per tot jam secula Europam, uti illa Graeciam, et ambitiosa dominandi cupiditate, et conflatis bellorum incendiis miscens, donec Borussorum Epaminondas in acie contra stetit.

Der christlichen Welt weit-siegreiches Lacedaemon, seit manchem Jahrhundert Eu-

ropen, wie jenes einst Gräzien, durch unbegrenzte Herrschsucht und angeschürte Kriegsflammen zusammen wirrend, bis der Preußen Epaminondas Leuctra's-Schlachten shlug.

Man darf nicht Preuße, man darf nur unpartheyischer Prüfer der Geschichte Neu-Europens seyn, um sich zu überzeugen, daß seit länger als drittehalb Jahrhunderten Oesterreich in fast alle Kriege Neu-Europens verwickelt, und zum Theil veranlassende Ursache derselben war. Daher — die Vergleichung mit Lacedaemon in seiner Eroberungsepoche, welcher der Thebaner Epaminondas durch die Schlacht bey Leuctra ein Ziel setzte.

* *

Leopold I.

Multis ornatus virtutibus, nulla regia.

Mit vielen Tugenden geschmückt, mit keiner königlichen.

Man begreift leicht, wie Ludwig XIV. zu dem Beynahmen, der Große, kommen konnte: aber schwerlich, wie und warum er Leopolden ward? Ein gutmuthiger und frommer Fürst war er allerdings.

* *

Joseph I.

Josephus II. fatis tantum monstratus.

Es war Joseph der Zweyte, den das Schicksal seinem Volk nur zeigte.

Manche kühne und weise Schritte zur Verbesserung der Regierungsangelegenheiten, und besonders auch zur Einschränkung der päbst-

lichen Gewalt rechtfertigen ihn als einen Vorganger Josephs II. Leider starb er so jung, und nach einer kaum sechsjährigen Regierung, dass Virgil's Ausruf von dem früh-verstorbenen hofnungsvollen Marcell:

Hunc tantum populo monstrarunt fata!

sehr richtig auf ihn angewandt werden kann.

* *

Carolus VI.

Orbem dum vano nominis rumore implet, tot hominum mortibus in regium solium evectus, tot ducum virtutibus in Imperatorio confirmatus, vitam ipse silentio praeterit, patri similior, quam fratri, magnae parens filiae.

Während der leere Schall seines Namens die horchende Welt durchtönt; während ihm tausend und tausend erschlagener Leichnahme den Weg zu Iberiens Königsthron bahnen, und so vieler Heerführer Tugenden ihn auf dem Kaiserstuhl bevestigen, lebt er selbst ein sehr geräusch- und thatenloses Leben, dem Vater ähnlicher, als dem Bruder, selbst Vater einer grofsen Tochter.

Er war, wie bekannt, zuerst König von Spanien, der Tod seines Bruders Joseph räumte ihm den teutschen Kaiserthron. Die Türkenkriege beunruhigten gar sehr seine Regierung.

* *

Eugen,

(Prinz und Heeranführer unter Carl VI.)

Coriolanus apud Volscos, patriae suae nunquam reconciliatus.

Coriolan bey den Volskiern, unversöhnlich-zürnend seinem Vaterlande.

Eugen stammte aus Frankreich, und hatte in frühern Jahren dem stolzen Ludwig XIV. seine Dienste angeboten, welcher sie aber, zu seinem und seines Landes Unglück, verweigerte. Der Prinz trat in österreichische Dienste, und ward, wie Marlborough, einer der verderblichsten Gegner Frankreichs. Coriolan, den von seinem Vaterlande schwer beleidigten und mit den Volskiern, zu denen er sich geflüchtet, zum Belagerung Roms heranrückenden Helden, werde ich dem Leser hoffentlich nur nennen dürfen.

* *

Maria Theresia.

In Deum pia, mater patriae, magnam fortunam magno animo, majore adversam tulit, heroina antiquis aequiparanda.

Fromme Verehrerin des Ewigen, Mutter ihres Volks, ertrug sie großes Glück mit großer Seele, mit noch größerer hartes Unglück, Heldin würdig des Alterthums.

* *

Franz I.

(Gemahl der Maria Theresia.)

Quam uxoris dotem habuit, majestatem caesaream, numquam attigit: satiusque duxit, Imperatricis conjux, Imperatorumque parens esse, quam Imperator.

Die Brautsteuer seiner Gemahlin, die kaiserliche Großmacht, nie berührte er sie: sei-

ner Bescheidenheit gnügte es, lieber Gemahl einer Kaiserin, und Vater von Kaisern, als selbst-herrschender Kaiser zu seyn.

* *

Daun,

(Feldmarschall Theresiens im siebenjährigen Kriege gegen Friedrich.)

Exadversum Hannibali Borussico, quem effugere erat triumphus, cunctator Fabius.

Des preußischen Hannibals, dessen Schlag auszuweichen Triumph schon ist, Zögerer-Fabius.

Daun's Kriegstalent bestand, wie wir wissen, in der weisen Behutsamkeit, Schlachten zu vermeiden. Horaz sagt vom Hannibal, *quem effugere magnus est triumphus:* welches eben so treffend auf Dauns Gegner Friedrich II. angewendet werden kann.

— —

Rem si non restituit, saltem non subruit.

Ersetzte er nicht den Verlust, so vermehrte er ihn auch nicht.

Die gewöhnliche Wirkung aller jener so zu nennenden negativen Tugenden. Der alte Dichter Ennius sagt von dem hier parallelisirten Zögerer-Fabius:

— *Cunctando restituit rem*,

worauf also angespielt wird.

* *

Laudon,

(General unter Daun, dann Feldmarschall, Sieger Friedr. II. bey Hochkirch.)

Fabii cunctatoris feliciter audax Varro.

Des Zögerer-Fabius glücklich kühner Varro.

Laudons Kriegstalent war, im Contraste mit Dauns weiser Behutsamkeit, glückliche Kühnheit. Der hier parallelisirte römische Feldherr stand dem Fabius zur Seite; war aber unglücklich.

* *

Kauniz,

(erster Staatsminister unter Carl VI, Maria Theresia, und Joseph II und Leopold II.)

Consilio Mecaenas, labore Agrippa, quatuor Augustorum regna temperauit.

An Staatsklugheit Mecaen, an Arbeitsamkeit Agrippa, lenkte er unter vier Augusten das Ruder.

Mecaen und Agrippa, waren die Minister des Octav-August.

* *

Joseph II.

Disce, puer, virtutem ex me — — fortunam ex aliis.

Lerne Tugend von mir, o Helden-Jüngling! doch andrer Glück ermuntere dich.

Ist das Wort eines unglücklichen Helden beym Virgil. Mich dünkt, des edlen Josephs schöne und gröſstentheils mislungene Plane verdienen diese Anwendung.

— —

Allegorie auf Josephs II. Regierungsgeschichte.

Eine Reihe von Pracht-Gebäuden, de-

ren einige neue halb-vollendet, andre alte halb-niedergerissen dastehen: die Umschrift:

— *pendent opera interrupta minaeque murorum ingentes.*

Da hängen schwankend die grofsen halb-vollendeten Werke und himmel-drohende Mauren.

Strophen entlehnt aus dem IV. Buch der Aeneide, von dem durch der Konigin Dido unglückliche Liebe unterbrochenen Bau Carthagos.

*

— *Nulli sua forma manebat, obstabatque aliis aliud.*

Keinem der Dinge blieb die alte Gestalt, und es hemmte eins das andre.

Diese Strophen aus Ovids Metamorphosen, von dem Chaos gesagt, scheinen gleichfalls eine angemessene Aufschrift zu bilden.

* *

Ein auf dem Berge Oeta, nach der bekannten Fabel, sich selbst verbrennender Herkules, mit der Umschrift:

Suis se viribus consumit.

Er zerstört sich mit eigenen Kräften.

Konnte auch ein Bild von der Regierungsgeschichte das durch seine eigene grofse Plane sich selbst entgegenarbeitenden, und darüber sich selbst verzehrenden Josephs seyn.

* *

Leopold II.

Major Tuscorum Dux, quam Germanorum Imperator.

Grölser als Tusciens Herzog, denn als Kaiser Germaniens.

*

Major Imperatore visus, nisi imperasset.
(TACIT.)

Er schien Kaiser-Gröfse zu überragen, bis er Kaiser ward.

Vielleicht regierte Leopold II. zu kurz und in zu gedrängvollen Lagen, als dafs er die volle Kraft seines Fürsten-Talents entwickeln konnte. So viel er indessen als Kaiser davon entwickelt hat, blieb weit unter Europens gespannter Erwartung.

* *

Franz II.

Avo similior virtutibus, quam patruo ingenii mobilitate.

Dem Grofsvater ähnlicher durch Tugenden, als dem Oheim durch Beweglichkeit des Geistes.

Edelsinn und Häuslichkeit scheinen die vorzüglichsten Tugenden Franz II. zu seyn, so wie es die seines Grofsvaters Franz I. waren.

* *

Thugut,
(Oestreichs erster Minister.)

Pittiana pertinacia potius, quam animi fortitudine, Austriae superbiam Britannica opulentia quandoque sustinens, patriam, quam servare voluit, tantum non perdidit.

Mehr hartnäckig, als kühnherzig wie Pitt, stüzte er eine Zeitlang Austriens Stolz durch Britanniens Reichthum, und bereitete nahen Untergang dem Vaterlande, welches er retten wollte.

* * *

UNGARN

(wird wegen der Verbindung mit der österreichischen Monarchie dieser angeschlossen.)

Nec jugi patiens, nec libertatis capax.

Knechtschaft kann es nicht erdulden; zur Freyheit — nicht reif.

* * *

DEUTSCHLAND.

Praestantissima Europae gens, tot inter regulos, velut Absyrti cujusdam membra, discerpta, nec ipsam se, nec vires suas digno satis judicio aestumat, clementis caeli indulgentia civiumque industria ac moribus felicior, quam aequabili reginimis temperamento, secretaque antiqui Imperii reverentiâ securior, quam tutior, usque dum contra feroces recentioris Europae Romanorum impetus nemo Arminius in acie staret.

Der Nazionen Europens eine der edelsten, unter so viele Klein-Fürsten, wie Absyrtus-Glieder, zerstückelt, schätzt weder sich selbst, noch ihre Kräfte würdig gnug; durch einen günstigen Himmelsstrich, durch Fleiſs und Sitte der Bürger glücklicher, als durch tadellose Verfassung; durch geheime

Achtung gegen der Reichsgewalt Alterthum mehr sicher, als fést verwahrt, bis gegen der Neu-Römer wilde Angriffe kein Arminius im Treffen stand.

* *

Carl, Herzog von Braunschweig.

Aliis majus animo regnum, huic major regno animus.

Andrer Fürsten Geist ist zu klein für ihr Reich: ihm ist sein Reich zu klein für seinen Geist.

* * *

PREUSSEN.

Germaniae quondam Thebae, mox belli gloriâ Sparta, mox pacis artibus Athenae.

Hiebevor Germaniens Theben, bald Sparta an Kriegsruhm, bald Athen an Künsten des Friedens.

*

Allegorie auf Preussens Macht-gröſse.

Ein Herkules gegen über einer Minerva, sich einander die Hände reichend, mit der Inschrift:

Vim temperatam di quoque provehunt.

Stärke, durch Weisheit gemäſsigt, fördern die Götter zu mächtigem Wachsthum.

Das Motto ist aus Horazens: *Justum et tenacem etc.* entlehnt.

* *

Friedrich I.

(als Churfürst Friedrich III, erster König von Preufsen.)

Gloriosus magis, quam virtute praestans, virtute praestentibus posteris gloriae materiam praeparavit.

Mehr ruhmsüchtig, als tugendreich, bereitet er seinen tugendreichen Nachfolgern Stoff grofsen Ruhms.

Nachahmer des prachtliebenden Ludwigs XIV. war er allerdings. Aber ein, so viel ich weis, noch immer ungedrucktes Memoire von seiner Hand, uber die ihn bestimmenden Ursachen zur Annehmung der Konigswürde, und uber die daraus fur die kunftige Grofse in das Gluck des Landes wahrscheinlich zu erwartenden Folgen, rechtfertiget hinlanglich seine politische Einsichten.

* *

Friedrich Wilhelm I.

Luxus contemtor animus, dignus Friderico II. Pater.

Ueber Prachtsucht erhaben, würdig, des zweyten Friedrichs Vater zu seyn.

* *

Friedrich II.

Seculi sui Caesar, Cato, Marc. Aurel.

Seines Jahrhunderts Caesar, Cato, Marc-Aurel.

In quo veteris fastigia recti et ductos video mores meliore Metallo. (Claudian.)

Mann aus dem bessern Metall der Zeit, und mit Sitten des alten Rechts und des Biederthums.

*

Allegorie.

Plato, lesend in einem Werk, auf dessen Rande eingezeichnet steht: *Op. Fried. II. posth.* und ausrufend: (Die Umschrift:)

Rex — philosophus! philosophus — rex!

Ein philosophischer König! ein königlicher Philosoph!

Anspielend auf seinen bekannten Ausspruch, „die Menschen würden nur alsdann glücklich seyn, wenn einst die Philosophen Könige, oder die Könige Philosophen werden würden.

* *

Friedrich II. Oeuvres posthumes.

— *Grave et immutabile sanctis Pondus inest verbis: et verbum fata sequuntur. Statius.*

— Die Sceptertragende Hand giebt jeglichem Wort ein heil'ges Gewicht: und das Schicksal vollendet, was er geweissagt.

Merkwürdig, obgleich sehr natürlich zu erklären, ist die Stelle in Friedrichs Werken von einer in Frankreich bevorstehenden Umstürzung der Dinge.

* *

Heinrich.

(*Bruder Friedrichs II.*)

Friederici II. et natu et virtute frater.

Friedrichs II. Bruder durch Geburt und Tapferkeit.

* *

Schwerin.

(*Feldmarschall unter Friedrich II. im ersten schlesischen Kriege.*)

Exercitus Borussici Decius.

Des preufsischen Heeres Decius.

*

Major in arma ruit certâ cum mente malorum.
(Lucan.)

Gröfser nur stürzet er hin zum Gefecht, des harrenden Todes ohne Zweifel gewis.

Die Aehnlichkeit der That des römischen und des preufsischen Feldherrn springt in's Auge.

* *

Ziethen.

(*General.*)

Vir antiquo victu cultuque ingenio promtus, plurimum consilii inter ipsa pericula.

Mann von alter Sitte und Lebensweise, von genialischem Adler-Blick und nie verlegener Kriegslist.

* *

Seidliz.

O si tam se ipsum, quam hostes vicisset!

Hätte er doch so sich selbst, wie nun die Feinde, überwunden!

Spielt auf eine bekannte Schwachheit des grofsen Feldherrn an, die ihn, lange vor der Zeit, für das Vaterland unbrauchbar machte.

—

Brachium Machaoni, gladium hosti tendit.

Den Arm beut er dem Wunden-verbinder, den Degen dem Feinde.

Zielt auf die bekannte, ohnlängst durch einen Bergerschen Kupferstich berühmt gewordene Anecdote von Seidliz an, nach welcher er, während er sich in der Schlacht den schwer verwundeten Arm verbinden liefs, noch fortfuhr Befehle zu geben.

* *

Graf von Herzberg.

Regis sui reverentissimus, patriae amantissimus.

Seines Königs Verehrer, seines Vaterlandes Liebhaber.

* *

Friedrich Wilhelm II.

Vir bonus, et avunculo et filio minor, fortuna adspirante felix, oppressae sororis vindex, finium propagator.

Biedermann, überglänzt durch den berühmtesten der Oheime und durch den hoff-

nungsvollsten der Söhne, glücklich durch des Schicksals Gunst, Gesetzgeber des Volks, Rächer der unterdrückten Schwester, Grenzenerweiterer des mächtigen Reichs.

* *

Das preussische Gesetzbuch.

Legum imperium — optima respublica.

Der beste Freystaat ist die Herrschaft der Gesetze.

* *

Mollendorf.

(Feldmarschall.)

In quo ducis virtutes cum hominis modestia certant.

Die Tugenden des Feldherrn wetteifern in ihm mit der Bescheidenheit des edlen Mannes.

* *

Ruechel.

(General-Lieutenant.)

Et Martis et Palladis artibus praestans.

Gleich-trefflich in den Künsten des Mars und der Pallas.

* *

Friedrich Wilhelm III.

Cujus nomen recusavit, virtutes imitatur.

Dessen Namen er verweigert, dessen Tugenden ahmt er nach.

Der hoffnungsvollste und vielversprechendste aller Europäischen Thron-Besitzer hat sich aus bloſser Bescheidenheit nach seinem Vater, nicht nach seinem groſsen Oheim genannt.

—

Seculo regicidae regis boni exemplar.

Einem Königsmörderischen Jahrhundert Beyspiel eines guten Königes.

* *

Friedrich Wilhelms III. politische Verhältnisse.

— *meruitque timeri nil metuens.* (Luc.)

— Furchtlosigkeit macht ihn furchtbar.

* * *

RUSSLAND.

Europae Regnum politissime barbarum, inter mediae aetatis virtutes et Seculi XVIII vitia mixtum.

Unter Europens Reichen einzig, — das überfeinert-barbarische, aus Tugenden des früheren Mittel-Alters und aus Lastern des Jahrhunderts der Aufklärung zusammengemischt.

* *

Peter I.

Gentis suae vere princeps, barbariem et sibi et populo exuit, acer industriae excitator, non

illiberalis artium tutor, quam incultam penitus invenerat, politiori Europae inserendam reliquit patriam.

Seines Volks wahrer Fürst und erster Mann, wischte er den Rost der Barbarey sich selbst nicht weniger, als seinem Volk ab, des Bürgerfleiſses eifriger Beförderer, nicht kärglicher Schätzer der Künste, und hinterlieſs das einst barbarisch-roh gefundene Vaterland der Einreihung in Europens edleres Völkersystem nicht unwerth.

Das *quam incultam invenerat, reliquit etc.* ahmt, moralisch veredelt, den Lobspruch nach, den die Römer, nach dem Zeugniſs des Sveton, dem August wegen seiner Verschönerung der Stadt Rom machten: *Quam ligneam invenerat, marmoream reliquit:* „hölzern fand er Rom; marmorn verlieſs er's.“

* *

Catharina I.

(Gemahlin und Nachfolgerin Peter I.)

Meruerat regnum, quae servarat.

Sie verdiente, das Reich zu beherrschen, welches sie gerettet hatte.

Ohne Catharinens weibliches Heldenstratagem am Pruth, wo Peter mit seinem Heer von den Türken rettungslos eingeschlossen war, würde Peter und das russische Reich wahrscheinlich verloren gewesen seyn.

* *

Peter I. und Catharina, als Ehepaar.

Ambo infra principis dignitatem geniti, ille moribus barbaris, ipsa natu rustica, ambo ad

principale fastigium politioris vitae cultu fortiter enisi, dignus conjuge maritus, dignâ marito conjux.

Beyde unter der Fürsten-würde geboren, er durch barbarische Sittenrohigkeit sie — ein Mädchen der Flur, arbeiteten sich beyde, starken Muths, durch selbsterstrebte Sitten-Veredlung, bis zur ächten Fürsten-Gröſse empor, ein einziges Paar, einer des andern werth.

Catharinens I, als Mädchen von Marienburg, Geschichte mit Peter I. ist, wie bekannt, erwiesene Thatsache, wenn gleich ihre eigentliche Abkunft noch nicht vollkommen erwiesen zu seyn scheint.

* *

Elisabeth Petrowna,

(Peter I. Tochter und Kaiserin.)

Ex tanta potestate non nisi luxuriam ignaviaeque licentiam usurpavit.

Von der ganzen Kaiser-Gröſse nutzte sie nichts weiter, als den schwelgerischen Pracht-Aufwand und die Freyheit, nichts zu thun.

* *

Peter III.

Dignus, qui prudentior esset, dignus Cassandrâ Agamemnon.

Werth, daſs er behutsamer gewesen wäre und eine Cassandra ihn gewarnt hätte.

König Agamemnons Geschichte ist aus den griechischen Trauerspielen bekannt. Cassandra, die trojanische Prophetin, warnte ihn.

* *

Catharina II.

Aequior patriae quam filii mater, magna princeps, maxima, quodsi humanum genus jure potius, quam numero aestimasset.

Billigere Mutter ihres Volks, als ihres Sohns, grofse Fürstin, der gröfsten eine, hätte sie das Menschen-Geschlecht mehr dem Recht, als der Zahl nach, geschätzt.

—

Catharinens Regierungs-Maxime.

— Sanctitas, pietas, fides
privata bona sunt; qua juvat, reges eant.
(Senec.)

— Recht, Treu' und Tugend —
mit diesen mögen Unterthanen sich
schön schmücken. Herscher wandeln ohne sie,
nach ihres Herzens eigenem Gelüst.

„Zwischen politischen und moralischen Tugen-
„den ist ein wesentlicher Unterschied: poli-
„tische Tugenden können moralische Laster,
„und so genannte eigentliche Tugenden poli-
„tische Laster seyn."

S. Catharina's Entwurf für die Gesetz-Commission.

* *

Potemkin.

Insatiabili dominandi cupiditate Octavius, infestâ atrocitate Tiberius, insana luxuria Caligula.

An gränzenloser Herrschsucht Octav, an menschenfeindlicher Sinnesart Tiber, an rasender Schwelgerey Caligula.

* *

Paul I.

Agamemnonis patris Orestes.

Seines Vaters Orest.

Subjugatae a Britannis Europae vindex, vinctique maris liberator futurus.

Des von den Britten unterjochten Europens Rächer, und des von ihnen gebundenen Meers künftiger Befreyer.

* * *

POLEN.

Respublica sine libertate, regnum sine rege, principes proscripti, capti, suspensi, optimates barbare luxuriosi, vilis senatus, nobilitas plebeja, plebs nobilis, servus populus, nec parendo, nec imperando gens idonea, sed subjugando.

Freystaat ohne Freyheit, Reich ohne Beherrscher, Könige vertrieben oder gefangen, oder entthront, barbarisch-üppige Grolsen des Landes, ein verkäuflicher Senat, ein pöbelhafter Adel, ein adelicher Pöbel, das Volk ein Sclave, ein Geschlecht, nicht zum herrschen und nicht zum dienen, blos zum Unterjochen gemacht.

* *

August,
(Churfürst von Sachsen und König von Polen, entthront von Carl XII.)

Duo regna habuit, ut duo perderet.

Er besafs zwey Reiche, um zwey zu verderben.

Seine Regierung war verderblich für Sachsen und für Polen.

—

Vir bonus, regnandi impar.

Gutmüthig, doch ohne Fürsten-Talent.

* *

Stanislaus Lescinsky,
(dem Thron entsagend.)

Expulsus rex — philosophus beneficus.

Vertriebener König — wohlthätiger Philosoph.

Die unter seinem Namen bekannten Werke führen den Titel: *Oeuvres du Philosophe bienfaisant.*

—

Rex proscriptus regibus praecepta scribit.

König ohne Thron lehrt er Tugend die Thronenden.

* *

Stanislaus Poniatowsky,

Rex a regina factus, a populo captus, a regibus spoliatus, detrusus, et secundum et ad-

versam fortunam non indigne tulit, viro bono (neque tamen per omnia) similior, quam forti: a principe, cui detractum ipsi regnum obvenerat, post regnum liberalissime nutritus, post mortem corona ornatus.

Zum Thron erhoben durch einer Königin Wahl, ward er von seinem Volk zum Gefangenen gemacht, von nachbarlichen Königen des Königsschmucks entkleidet, und trug beydes, Glück und Unglück, nicht unwürdig; mehr, (doch nicht überall!) guter als edler Mann: liebreich ernährte ihn, nach der Thron-entstoſsung, der Fürst, dem seines Reichs ein schöner Theil zufiel; und setzte ihm, nach dem Tode, die Krone auf.

Die rührend abentheuerliche Geschichte dieses Königes ist bekannt: Die beyden letzten Züge sind wörtlich-wahre Thatsachen der allerneusten Tagesgeschichte.

Allegorie.

Europa mit ihren Attributen geschmückt, sitzt, die Völkercharte ihres Welttheils in der Hand, und löscht, trüben Blicks und bestürzter Mine, mit einem Griffel den Namen Polen aus: Umschrift:

Et campos, ubi Troja fuit.

Saatfeld nun, wo Troja war.

Macrob rechnet diese Stelle in der Aeneide nicht mit Unrecht zu den erhabenen.

—

And.

Ein Eris-Apfel mit der Inschrift: *Fortiori*, dem Stärkern.

Der bekannte Eris-Apfel hatte, sagt die Fabel, die Inschrift: *Pulcerrimae*, der Schönsten.

* * *

SCHWEDEN.

Et fortissimi regis virtutibus, et corruptis optimatum moribus, et .... tantum non collabefacta, unum regem in acie, alterum in Theatro insidiosa morte habuit interfectos.

Eines tapfern Königs Tugenden, der Landes-Großen verderbte Sitten, und .... hätten es bald in Abgrund gestürzt. Zwey seiner Könige sah's, einen im Schlachtfelde, den andern im Schauspielhause, meuchelmörderisch getödtet.

Carls XII. Tod in den Laufgraben vor Friedrichshall, kam von Meuchelmörders Hand.

* *

Carl XII.

Quas hosti parat, sibi invenit Cannas Svecorum Hannibal.

Schwedens Hannibal findet ein Canna für sich selbst, wo er's dem Feinde bereitet.

Man deutet hier auf die Niederlage bey Pultawa.

— —

Sein Aufenthalt in Bender.

Hic regnat, qui regna donabat.

So klein ist jetzt das Reich dessen, der Reiche verschenkte.

*

In patriae perniciem et felix et infelix, et natus et denatus.

Zum Verderben des Vaterlands glücklich und unglücklich, geboren und gestorben.

Bey längerm Leben würde er das Vaterland entweder durch neue Siege berühmt gemacht, oder auch weislicher für die bürgerliche Wohlfahrt desselben gesorgt haben.

* *

Gustav III.

Inter magna et vana mixtus, gloriam ardentius captauit, quam necesse est virtuti.

Zwischen großen und zwischen eiteln Dingen getheilt, strebte er gieriger dem Ruhme nach, als es die Tugend sich erlauben darf.

Die Phrase: *ardentius captauit, quam necesse est virtuti*: ist dem Sallustischen Tadel der Römerin Sempronia nachgebildet, von welcher er sagt: „*saltabat elegantius, quam necesse est probae.*"

* *

Gustav IV.

(*jetziger König von Schweden.*)

Juvenili, sed firma manu turbati regni habenas tenet.

Jüngling, aber mit fester Hand, hält er die Zügel eines aufrührigen Reichs.

* *
*

DAENNEMARK.

Bonis sub regibus magnisque regum ministris bene vixit, bene quia latuit.

Unter guten Königen und großen Staatsministern fand es sich glücklich in unberühmter Verborgenheit.

*

Auf Dannemarks Partheilosigkeit bey dem französischen Kriege.

Sapiens nec terret, nec timet.

Der Weise schreckt nicht, und fürchtet nicht.

*

Auf die Abstellung der Leibeigenschaft.

Tot servis manu missis suam ipsa libertatem stabiliit.

Durch so vieler Sclaven Freylassung begründete es seine eigne Freyheit.

* *

Bernstorff,
(*erster Minister.*)

Regis amicus populique, pari virtute atque fortuna.

Freund des Königes und des Volks, Glück und Tugend, gleich gemessen ihm zur Seite.

* * *

ITALIEN.

Magnae matris parua filia: pro heroibus monachi, pro virtute ignavia, pro terrarum orbis imperio infamis servitus, squalidum Romanae magnitudinis sepulcrum.

Einer grofsen Mutter kleine Tochter; statt Helden Mönche, statt Tugend Trägheit, statt Weltherrschaft entehrende Sclaverey, alt-römischer Gröfse staubigtes Grab.

* * *

SARDINIEN.

* *

Victor Amadeus

(*erster König Sardiniens.*)

Morum inconstantia mobilique ingenio potentiam confirmat, regibusque inserviendo regnum sibi parat.

Durch immer-wandelnde Gesinnungen und leicht-beweglichen Geist bevestigte er seine Macht: Königen dienend erwarb er sich ein Königreich.

„Er ist ein seltenes Beyspiel in der Geschichte, dafs ein kleiner Herr mit grofsen zusammenspielte, und doch am Ende des Spiels einen betrachtlichen Gewinn machte." Spittler.

Dieser Gewinn war — Sardinien, als Königreich.

* *

NEAPEL und SICILIEN.

Testamentorum regiorum codicilli.

Codizille der königlichen Testamente.

„Denn seit dem Aussterben des österreichischen „Mannsstammes wurden diese Reiche immer „wie ein Erbschaftsstück behandelt, und fie- „len bald diesem, bald jenem Fürsten zu.“

Spittler.

* *

CORSICA.

Tam ditione parua, quam animo magna gens obstupescenti seculo primum Libertatis adversum tyrannos vindicandae specimen dedit.

So klein an Macht, als groſs an Gemüth, gab es dem staunenden Jahrhundert das erste Beyspiel, wie man Freyheit-haſsenden Tyrannen die Stirne beut.

* *

VENEDIG und GENUA.

Principum invidia tutiores, quam suis opibus.

Sichrer durch der Fürsten Neid, als durch eigne Macht.

* *

SCHWEIZ.

Primaeva Europaeae libertatis filia, suis

tutior Alpibus, quam aequabili regiminis temperamento, incorruptisque ciuium moribus.

Erstgeborne Tochter Europäischer Freyheit, beschützt mehr durch ihre Alpen, als durch weis-vertheilte Herrscher-macht, und durch der Bürger Sitten-Unverdorbenheit; und mehr zuversichtlich, als geschmückt.

* * *

G E N F.

Inter Galliam Helvetiamque sita alterius virtutes alterius vitiis infauste miscet, insanienti factionibus Lutetiae primum exemplar, mox victima.

Zwischen Gallien und Schweiz gelegen, mischte es unglücklich die Tugenden des einen Landes mit den Lastern des andern, dem parthey-tollen Lutetien erst Beyspiel, bald Opfer.

* * *

B A T A V I E N.

Tela non colligata, sed dispersa ac paene diffracta.

Seine Pfeile sind nicht mehr zusammengebunden, sondern zerstreut und fast zersplittert.

Anspielung auf die sieben zusammen-gebundene Pfeile in dem Wapen der Republik.

Ita omnia in duas partes distracta, respublica, quae media fuerat, dilacerata.
(Vell. Paterc!)

Ueber dem Zwiespalt ging der Staat zu Grunde.

* *

Wilhelm V. von Oranien.

Vix tranquillo mari habilis, nedum intumescentibus decumanis fluctibus.

Kaum für ruhiges Meer gemacht, nicht für felsenstürmende Brandungen.

* *

Seine beyden tapfern Söhne.

Quorum virtutibus bene meritum decus fortuna non rependit. (Tac.)

Ihrer Tapferkeit versagte das Glück die verdiente Belohnung.

Man kennt aus den öffentlichen Nachrichten die tapfern Thaten dieser fürstlichen Heldenjünglinge, die aber leider! bis dahin verloren waren.

* *

Geschichte und weitverbreitete Wirkungen der französischen Revoluzion.

*

Allegorie auf den ersten Ausbruch der Revoluzion.

Ein rasender Herkules, welcher der ihm gegenüber stehenden Themis mit dem Schwert den

den Wage-Balken zerschlägt, und die Schaale mit den Füfsen zertritt. Umschrift:

Vis consilii expers.

Gewalt ohne der Weisheit Rath.

—

Aut perdet, aut peribit. (SENEC.)

Sie wird entweder Weltverwüstung oder ihr eigen Grab.

—

Hunc veterem orbis famulatum aut finiet aut confirmabit!

Diese alte Knechtschaft der Welt wird sie entweder enden oder bevestigen.

„Diese alte Knechtschaft der Welt," der schöne und starke Ausdruck ist dem Galgacus beym Tacitus abgeborgt. Aber leider verwechselte man in der Folge Knechtschaft mit Ordnung und Gesetz.

*

(*Erste Wirkung der Revol. auf alle Staaten Europens: Eine Allegorie.*)

Ein Hahn, der mit den Füfsen auf einem Königsmantel mit Lilien, unter Sceptern und Kronen steht, und zu krähen scheint. Die Umschrift:

Dormientes excitat.

Er weckt die Schlummernden.

Dank den Göttern — mehr für das ruhige Wieder-Einschlummern, als für das stürmische Erwachen!

*

Verhör des Königes.

Sedet judex populus: stat rex accusatus: audit orbis attonitus.

Das Volk sitzt Gericht: der König steht, ein Angeklagter: es horcht die staunende Welt.

—

Rara est in dominos justa licentia. (Senec.)

Höchst selten ist Volks-Ausgelassenheit gegen die Herrscher gerecht.

Hinrichtung des Königes.

— *Hac sine lege ruunt.*

— Bis dahin stürzen die Wilden ohne Zügel und ohne Gesetz.

Ovid von den wildgescheuchten Pferden des Phaeton und ihren Verwüstungen.

—

Nec jam ferre potest populusve priorem, rexve parem.

Und schon duldet das Volk keinen Herrn, es duldet der König keinen Gleichen.

Dieser Vers ist dem Lucan nachgebildet, der von dem zweifelhaften und gefährlich-unbestimmten Verhältnis zwischen Pompejus und Julius Cäsar, kurz vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges, sagt:

Nec jam ferre potest Caesarve priorem, rexve parem.

Auf die von den französischen Revoluzions-Philosophen und Schriftstellern angerathene und beschlossene Hinrichtung des Königes.

Tantum Philosophi poterant suadere malorum!

Solch ein schreckliches Uebel vermochten Weise zu rathen!

Der Vers ist eine Parodie des bekannten Lucrezischen:

Tantum Relligio poterat suadere malorum!

Nur zu lange ward jener Lucrezische Vers den Theologen von den Philosophen, insbesondere aber von den französischen, einem Voltair, Helvetius, d'Argens, d'Alembert in's Ohr gesungen. Seit der Revoluzionsphilosophie aber dürften die Philosophen den Theologen schwerlich noch besondre Vorwürfe machen können.

* *

Was die Revoluzion einst versprach:

Tunc genus humanum positis sibi consulat armis;
Inque vicem gens omnis amet: pax missa per orbem
Ferrea belligeri compescat limina Jani. (LUCAN.)

Alsdann schwinde der Waffengebrauch: es rathe nur seinem
wahren Heil das Menschengeschlecht: es lieben die Völker
all' einander: es herrsch' auf seliger Erde der Frieden,
und verschliefse für immer Bellonens blutige Thore.

* *

Schrecklich-geglaubte Nothwendigkeit der Hinrichtung des Königes.

Quicquid sine isto fecimus sceleris,
perit. (SENEC.)

Verloren ist jedwede Mifsethat
die ohne diese ausgeübet wird.

Nichts ist wohl gewisser, als dafs, hätte man den König, im Temple eingekerkert, beym Leben erhalten, derselbe den Thron gewis wieder bestiegen haben würde.

* *

Furchtbare Allein-Herrschaft der Volkspartey nach der Hinrichtung des Königes.

Jusque datum sceleri. (LUCAN.)

Und nun wurde der Bosheit das Recht.

Ein kurzer, aber schauerlich-energischer Ausdruck des Sängers des römischen Bürgerkrieges. Er befafst nichts geringeres, als die gänzliche Umkehrung aller moralischen Welt-ordnung.

* *

Blutdürstiger, und alles-zerstörender Charakter der Revoluzion nach dem Königs-Morde.

Medea nunc sum. (SEN.)

Medea bin ich nun.

So sagt die Kindermörderische Mutter bey dem tragischen Dichter.

* *

Geist der Schreckens regierung oder Terroristen Epoche.

Magnitudinem fortunae suae peccandi licentia metiebantur, quicquid liberet, pro licito judicantes. (TAC.)

Nach der unbegränzten Gesetzlosigkeit würdigten sie ihr Glück; was sie laute, galt ihnen für Gesetz.

Wirkungen der Schreckensregierung.

— *Ferale per orbem Justitium.* (Luc.)

Ein fürchterlich-leichenvoller Stillstand aller Gerechtigkeitspflege, ein moralisches Zwischen-Reich.

— —

Ardebant cuncta et fractâ compage ruebant. (Luc.)

Alles erloderte hoch in Flammen; es lösten die Fugen aller Dinge sich auf.

Ovid von dem Welten-Ruin durch Phaetons Sturz.

— —

Non mos: non jus: deterrima quaeque impunita ac multa honesta exitio fuere. Omnis bona ars in exilium acta, ut ne quid unquam honesti occurreret: nec minus periculum ex magna fama, quam ex mala. (Tacit.)

Nicht Sitte galt, nicht Recht: die schändlichsten Dinge blieben ungestraft: gerechte und erlaubte Handlungen führten oft zum Untergang. Jede freye Kunst ward verbannt, damit ja nichts anständiges und nichts rechtliches dem gesetzlosen Greuel gegenüber stände: großer Ruf war eben so verderblich, als schlechter.

* *

Die gräßlichen Ermordungen.

Et satis est jam posse mori: trahit ipse furoris
Impetus: et visum est lenti, quaesisse nocentem:
In numerum pars magna perit. (Lucan.)

Und schon ist es genug, dafs Menschen sterben nur können:
Mordlust macht die Mörder nur immer frecher; es dünkt sie
langsam, den Schuldigen erst zu suchen. Sie morden in hellen,
ungesonderten Haufen.

Der letzte barbarische Zug, wie schrecklich sticht er in der Revoluzionsgeschichte hervor! Ungeprüft, ungesondert, durch blofse Gleichheit des Namens mit einander verwechselt, in ganzen grofsen Haufen, wurden die Schlachtopfer hingerichtet. Man erinnere sich der Noyaden, Fusilladen &c.

* *

Aufschrift auf den Magdalenen-Kirchhof in Paris, wo die Revoluzions-opfer begraben wurden.

Libertatis Libitinae feralis campus.

Der Leichengöttin-Freyheit Todesgefilde.

*

En libertatem, quae vitae miseriis liberat.

Schauet die Freyheit, welche von dem Jammer des Lebens befreyt.

*

Jacuit immensa strages, omnis sexus, omnis aetas: illustres, ignobiles: neque propinquis aut amicis adsistere, inlacrimare, ne visere quidem diutius dabatur: interciderat sortis humanae commercium vi metus: quantumque saevitia glisceret, miseratio arcebatur. (Tacit.)

Da lagen die Gemordeten, ein ungeheurer Haufe von jedem Alter, jedem Geschlecht, Vornehme und Geringe. Keinem Verwandten und keinem Freunde wars gestattet, dabey-

zustehen, zu weinen, nicht einmal zuzusehen: all-überwaltigende Furcht verschloſs die Herzen jeder menschlichen Empfindung: je höher die Mord-wuth stieg, desto mehr suchte man jede Aeuſserung des Mitleids zu unterdrücken.

* *

Die Erfindung der Guillotine.

Humanitatis inventum, crudelitatis instrumentum.

Menschlich-erfunden, grausam gebraucht.

Eine sicherere Todesstrafe, als die des Schwerts, wollte man an der Guillotine erfinden: das war Menschlichkeit: aber menschliche Erfindung diente nur, um desto unmenschlicher zu morden.

* *

Erfindung der Assignaten.

Mox patuit breue confinium artis et falsi.
(Tac.)

Nur zu bald entdeckt' es sich, wie nahe Kunst und Trug aneinander gränzen.

Mirabeau nannte das Project mit den Assignaten selbst *une coquinerie heroique.*

* *

Pariser-Agiotage.

Hinc usura vorax avidumque in tempore foenus, et concussa fides, et multis utile bellum. (Lucan.)

Bald erhob sich der alles verschlingende Wucher nicht Treue
und nicht Glaube mehr: viel frommte vielen der Krieg nun.

— —

Die neuen Reichen.

(*Les nouveaux Parvenus.*)

Non auro tectisque modus: mensasque priores aspernata fames. (Lucan.)

Und sie kannten nicht Ziel, nicht Maas in Spenden des Aufwands; eckelten alles bisherige an.

* *

Die Tafel der Menschen-rechte.

Humana jura promulgata, ut scirent, quantum in homines liceret.

Sie machten die Rechte der Menschheit kund, damit sie wüsten, wie viel sie sich gegen die Menschen erlauben könnten.

* * *

Niederträchtigkeit des Convents unter der Robertspierrischen Dictatur.

Omnia Caesar erat: privatae Curia vocis
Testis adest: sedere patres censere parati,
Si regnum, si templa sibi, jugulumque Senatus
Exiliumque petat: melius, quod plura jubere
Erubuit, quam Roma pati.

Alles in allem war er. Nur allbejahender Zeuge
seiner Befehle war der Senat. Da saßen die hohen
Stell-vertreter des Volks, bereit, zu allem zu stimmen,
mocht' er Allein-Herrschaft und Blut und Leben des Volkes
für sich fordern. Allein er denket edler; er schämt sich
eher noch, mehr zu fordern, als Rom sich schämt, zu ertragen.

Man sollte glauben, die französischen Conventsglieder hätten dem lateinischen Dichter Zug für Zug zum Gemählde gesessen.

* *

Grofse Staaten - Verbündung gegen den neufränkischen Freystaat.

— *Conjurat in arma mundus.* (Luc.)

— Eine Welt erhebt sich in Waffen gegen den all-bedrohenden Feind.

* *

Unglück der Neufranken, besonders ehe die Nazion in Masse gegen den siegenden Feind aufgeboten ward: — und kühne Entschlossenheit.

N. *Nihil superest opibus e tantis tibi.*
M. *Medea superest: hic mare et terras vides, ferrumque, et ignes, et Deos et fulmina.* (Senec.)

A. Von aller dieser grofsen Macht ist dir nun nichts mehr übrig. M. Nichts als nur Medea:
doch in Medea — Erd' und Meer und Schwert und Feuer, Götter, Blitz und Donner.

Das erste ist die Anrede der Amme an die Zauberin-Medea.

* *

Hinrichtung der Ein und zwanzig Volks-Repräsentanten.

Libertatis vindices libertatis victimae.

Die Rächer der Freyheit — Schlacht-Opfer am Altar der Freyheit.

—

Dum singuli pugnant, universi vincuntur. (Tac.)

Indem sie einzeln streiten, werden sie alle überwunden.

Ihr Unglück war, dafs sie nie mit gemeinschaftlicher Zusammenstimmung handelten.

* *

Endlicher Sturz der Terroristen.

Quod quisque facit, patitur, autorem scelus repetit, suoque premitur exemplo nocens. (Sen.)

Was jeder thut, das duldet er: es fällt die Bosheit auf des Missethäters Haupt: der Weg, auf dem er wandelt, zeigt der Rache die Spur zur Strafe.

—

Et veniam meruere Dei. (Lucan.)

Und die Strafe der Bösen gewann den Göttern Verzeihung.

Ein kühner Ausdruck! aber, nach der herrschenden Denkungsart der Menschen, sehr wahr.

* *

System des Moderantismus.

— *Nosse peccandi modum.* (Senec.)

— Der Bosheit Maas und Ziel setzen.

* *

Die verschiedenen Constituzionen der neuen Republik.

— Sed quis custodiet ipsos custodes? (Juv.)

— Wer aber wird die Gesetze-Wahrer selbst bewahren?

Man hat es nemlich mit Recht eingewendet, dafs dafs es jeder nur möglichen Constituzion an einer unverletzlichen Sanction fehlt.

* *

Die Pentarchie.

Uno pro multis interfecto, multi pro uno dominantur.

Einer blutete für viele; viele herrfchen statt Eines.

* * *

Einflus des grofsen Kriegsglücks auf den Gang der Französischen Revoluzion.

Contra felicem vix Deus vires habet.

(Pub. Syr.)

Dem Glücklichen beut kaum ein Gott die Stirn.

* * *

Der 18. Fructidor.

Cum profcripti regni praefides aliis peffimum, aliis pulcerrimum facinus videretur.

Die Verbannung dreyer höchfter Reichsverwalter fchien einigen die ärgfte, andern die fchönfte That zu feyn.

Nachgeahmt der Stelle im 1. Buch der Annalen des Tacitus, wo es von der Ermordung des Cafars heifst: *cum occifus Dictator Caefar aliis peffimum, aliis pulcerrimum facinus videretur.*

* * *

Furchtbarer Charckter des Pentarhats.

Acer et indomitus, quo fpes quoque ira vocaffet
Ferre manum et nunquam temerando parcere ferro:
fucceffus urgere fuos: inftare fauori
Numinis: impellens, quicquid fibi fumma petenti
obftaret: gaudensque via feciffe ruina. (Lucan.)

Kühnen Muthes und ungebändigt greift er mit starken
Händen, wohin ihn Eroberungsſucht und Rache nur reitzen:
Hängt dem Glück an der Fers', und reiſst's im gewaltigen Schritt fort.
Aber was ihm den Weg zum höchſten Gipfel verſtemmet,
ſtoſst er zur Seiten, und freut ſich ſtolz der Trümmerbedeckten
ſteilen Bahn, die er wandelt.

Dies iſt der Charakter, welchen der Dichter des Römiſchen Bürgerkrieges dem Cäſar beylegt. Die Geſchichte des Tages liefert die Belege zu unſerer Anwendung.

* * *

Eindruck, mit welchem die Allgewalt des Pentarchats in dem neuen Freyſtaat empfunden wird.

— *Magnumque decus ferroque petendum,*
Plus patria potuisse sua. (Lucan.)

Welch ein schmeichelnder Stolz, und werth, ihn mit Blut zu erkaufen,
mehr, als das Vaterland selbst zu vermögen.

—

Concessâ pudet ire via civemque videri. (Id.)

Schauet, sie schämen sich schon, auf erlaubtem Wege die Groſsmacht auszuüben, und Bürger auch nur zu scheinen.

* * *

Donauit ducibus Gallorum sanguinis usum. (Lucan.)

— den Gebrauch des Gallischen Blutes
überlaſsen sie euch, Feldherrn: sich selber bewahren
sie den Gebrauch des erplünderten Goldes.

Nachahmung der Stelle Lucan's, wo er von dem Römiſchen Volk sagt:

Donavitque duci Romani sanguinis usum.

* * *

CHARAKTERISTIK
der durch die Revoluzion beruhmten oder berüchtigten Franzosen.

Malâ famâ plerique, omnes fere inter magnam et malam mixti.

Von schlechtem Ruf die meisten; alle fast zwischen groſsem und schlechtem in der Mitte.

* * *

Mirabeau.

Prosperiore eloquentiae quam morum famâ fuit.

Man pries in ihm mehr den Redner, als den Menschen.

—

Tam varie se gessit, ut nec laudaturum magna, nec vituperaturum mediocris materia deficiat.

Sein Leben ist ein Gemisch von zweydeutigen Handlungen, reich an Stoff zu Lob, wie zu brandmarkenden Rügen.

Groſse Talente und groſse Laster mischten sich schwerlich in irgend einem Menschencharakter so grell zusammen, als in Mirabeau's. Ich würde ihn nennen „den Renommisten unter den Schriftstellern und unter den Staatsmännern."

* * *

Philipp Egalité von Orleans.

Principum contemtissimus, hominum nequissimus, vile libidinum, partium, sortis ludibrium.

Verächtlichster der Fürsten, verworfenster der Menschen, niedriges Spiel böser Lüste, bübischer Partheyen, eines rächenden Geschicks.

* *

Pethion.

Inter virtutem virtutisque mercedem dubius.
Zwischen der Tugend und dem Lohn der Tugend zweifelhaft.

* * *

Die Robertspierristen.

Formam vitae inierunt, quam postea celebrem miseriae temporum et audaciae hominum fecerunt: nam egentes, ignoti, inquietes, dum occultis libellis saevitiae populi adrepunt, mox clarissimo cuique periculum facessunt, gratiam apud pessimos, odium apud bonos adepti, dederunt exemplum, quod secuti ex pauperibus divites, contemtis metuendi, perniciem aliis ac postremum sibi invenere.

Sie wählten eine Lebensweise, welche das Elend der Zeiten und die Frechheit der Menschen in der Folge berühmt machten. Dürftig, unbekannt, unruhige Köpfe, schmeicheln sie sich, durch ausgestreute Flugschriften voller Grundsätze des Raubes und Mordes in die Gunst des rasenden Volkes ein, bringen jeden edlen Patrioten in Gefahr, machen sich bey den Aergsten beliebt, bey allen Guten verhaist, und wandeln jenen allberüchtigten Weg,

auf welchem so viele nach ihnen, aus Armuth zu Reichthümern, aus Verachtung zu furchtbarer Macht emporstiegen, und erst andern, dann aber endlich sich selbst Verderben bereiteten.

Man lese die Stelle im 1. Buch der Annalen des Tacitus nach, und man wird sehen, wie ich kaum zwey oder drey Worter anders setzen durfte.

* * *

Robertspierre.

Variis artibus populum sibi uni devinxerat: non tam sollertia (quippe iisdem artibus victus est) quam Deum ira in rem Gallicam, cujus exitio viguit: Animus audax, sui obtegens, in alios criminator: juxta adulatio et superbia: palam compositus pudor, intus summa adipiscendi libido, ejusque causa industria ac vigilantia, haud minus noxiae, quotiens parando regno finguntur.

Durch allerley Künste hatte er das Volk sich einzig zu verpflichten gewust: nicht vermittelst eines ausserordentlichen Talents (denn selbst in jenen kleinen Künsten waren andre ihm überlegen,) sondern durch ein misgünstiges Verhängniſs über Neu-Frankreich, zu dessen Unglück er so hoch stieg: ein Mensch von frechem Geist, in sich selbst verschlossen, Verläumder gegen andre: Schmeicheley gegen die Geringern, und Stolz gegen die Mächtigern waren ihm gleich-brauchbare Werkzeuge: öffentlich die gezierteste Bescheidenheit, im Herzen grenzenlose Despoten-Herrsch-

sucht, und, um diese zu befriedigen, Wachsamkeit und Thätigkeit für das Gemeinwohl, — Tugenden, höchst verderblich, so bald sie in der Hand eines geheuchelten Patriotismus blos Mittel zur Unterjochung des Vaterlandes sind.

Der Sejan des Tacitus (S. der Annalen IV Buch) ist dieser Robertspierre.

—

Vir ferus et Romam cupienti perdere fato sufficiens. (LUCAN.)

Grauser Wütrich, dem Zorn des Geschicks, das Rom nun verderben wollt', ein brauchbares Werkzeug.

Der römische Dichter sagt dies von dem Marius.

* * *

Marat.

Pandaemonio dignus, non Pantheo.

Des Pandaemoniums würdig, nicht des Pantheons.

Dieses Ungeheuer ward ja einst in's Pantheon versetzt! das Pandämonium ist aus Milton's verlornem Paradies bekannt.

—

Dignus Atheis adoratoribus Deus.

Eine würdige Gottheit atheistischer Anbeter.

Bekannt ist die eigentlich-göttliche Ehre, welche man diesem Verworfensten aller Menschen nach seiner Ermordung durch die heldenmüthige Corday erwies.

* * *

Dan-

Danton.

Quoquo facinore properus clarescere, ferox scelerum, quia prima provenerant, dum perniciem meditatur patriae, felix, dum salutem parat, infelix. (Tacit.)

Entschlossen, durch Grosthat oder Schandthat berühmt zu werden, frech-stolz auf seine Missethaten, weil die ersten ihm grolses Glück gebracht, glücklich, so lange er dem Vaterlande Unglück, unglücklich, so bald er demselben Glück zu bereiten strebte.

* *

Collot d'Herbois.

Qui plausum Comoedo negaverant, hos tragicum plorare cogit Tribunus.

Die dem Schauspieler frohes Händegeklatsch versagt hatten, zwingt der Volkstribun zu tragischem Weh-geheul.

Dieser blutdürstige Wüterich war einst Schauspieler, (und schlechter Schauspieler, in Lyon gewesen, wo er nachher, als Volkstribun, so gräslich mordete.

* *

Carrier.

Somno atque libidine marcidus illustribus viris perniciem inter ganeam et stupra meditabatur. (Tacit.)

Von Schlaf und bösen Gelüsten noch müde, zwischen Sauf-gelagen und Unzucht, sinnt er den Edelsten des Vaterlandes Verderben.

* *

Barrere.

Scelestus partium Atticus.

Ein fluchwürdiger Attikus aller Partheyen.

Wer kennt nicht die nichtswürdige Gewandtheit dieses Robertspierrischen Schmeichlers.

* *

Girondisten.

Boni viri male cautis consiliis, nequitiae modum non esse, immemores.

Gute Männer mit übelgeleiteten Rathschlägen, uneingedenk, daſs Bosheit kein Ziel kennt.

Denn blos durch nie geahnete Maasregeln der Gewaltsamkeit und der Bosheit sahen sie sich von den Robertspierristen unterdrückt.

* *

Roland.

Justitiae cultor, rigidi servator honesti. (Luc.)

Redlicher Walter des Rechts, und heiliger Sitten-Bewahrer.

* *

Condorcet.

Naturae potius, quam hominibus, leges scribere doctus.

Geschickter, d... leblosen Natur als dem immerwandelnden Menschen-willen Gesetze zu zeichnen.

Die von dem Philosophen Condorcet entworfene Constituzion war, nach allgemeiner Uebereinkunft, eine der mislungensten, voll Schul-Metaphysik.

* *

Bailly.

Caeli sublimis spectator, generosus libertatis assertor, assertae victima ignominiosissima, caelo redditur sibi percognito et cognato.

Erhabener Himmelsbeschauer, der Volksfreyheit edelsinniger Rächer, der gerächten schmachvollstes Mord-Opfer, steigt er dem ihm bekannten und verwandten Himmel zu.

Er war berühmter Astronom, und starb des schmachvollsten Todes.

* * *

FRANZOESISCHE GENERALE.

La Fayette.

Magnus jacuit, magnus qui cecidit. (Sen.)
Grofs liegt, wer grofs fiel.

—

Actiones sunt virtutis, eventus fortunae. (Sen.)

Die Tugend handelt: den Ausgang leitet das Glück.

* *

Dumourier.

Nec semper magnus jacuit, magnus qui cecidit.

Nicht immer liegt grofs, wer grofs fiel.

Die Art seines Abfalls machte ihn allgemein verhafst.

—

Sex mensium spatio in summo et admirationis et exsecrationis fastigio constitutus.

Innerhalb sechs Monden ward ihm seines Vaterlandes und Europens höchste Bewunderung und Verwünschung.

Denn so glänzend, so kurz und so traurig, war seine Laufbahn.

* *

Hoche.

Annis juvenis, Senex in patriam meritis, coepit, uti alii finiere, finiit, ubi alii coepere.

An Jahren Jüngling, an patriotischen Verdiensten Greis, begann er, wie andre endeten: und endete seine Thaten - Laufbahn in einem Lebensalter, wo andre sie beginnen.

* *

Pichegru.

Quem Tullum habebant, Suffetium invenere.

Man glaubte ihn einen Tullus, und fand in ihm einen Suffetius.

Tullus Hostilius, römischer König und tapfrer Grenzen-erweiterer der Republik: Suffetius, Verräther der römischen Sache, in einem Gefecht unter dem Tullus, und von diesem dafür schrecklich gestraft.

* *

Bonaparte.

Corpore decentior, quam sublimior; ipsa dissimulatione famae famam auxit. (Tacit.)

Von Körper mehr anständig, als stattlich-grofs, vermehrt er seinen Ruf selbst durch Verheimlichung des Rufs.

— —

Ex quo die dux est declaratus, veluti Italia ei provincia decreta fuit.

Seit dem Tage, als er an die Spitze des Heeres trat, schien ihm Italien zur Provinz zugesprochen zu seyn.

Dies sind die eignen Worte des Livius vom Hannibal.

— —

Seine Gröfse nach der Wiederkehr aus Aegypten.

Non semper errat fortuna, aliquando et eligit.

Nicht immer irrt das Glück, bisweilen wählt es auch.

— —

Der 18. Brumaire.

Optimus est post malum principem dies primus. (Tacit.)

Der erste Tag nach einem schlechten Fürsten ist der beste.

— —

Imperium asseruit non sibi, sed patriae.

Nicht sich, sondern dem Vaterlande, behauptete er das Reich.

So lautete die Inschrift auf dem Grabe des Virginius Rufus.

— —

Seine Höhe als erster Consul.

Pulcrum eminere est inter illustres viros:
consulere patriae; parcere afflictis; fera
caede abstinere; tempus atque irae dare;
orbi quietem, seculo pacem suo:
haec summa virtus; petitur hac caelum via. (Senec.)

Schön ist es, unter großen Männern hoch
zu ragen, schön, des Vaterlandes Rath,
des Leidenden Trost zu seyn; dem grausen Morden
ein Ziel zu setzen; Rache zu ersticken;
der Welt die Ruhe, dem Jahrhundert
den Frieden geben; das, das ist der Gipfel
der Tugend; dieser Weg führt Himmel an.

— —

— *nota major imago.* (Æneid.)
— eine mehr als gewöhnlich
große Helden-gestalt.

* *

General Moreau.

Germaniae Bonaparte.

Bonaparte in Teutschland.

Was für Frankreich Bonaparte in Italien leistete; das hat Moreau in Teutschland geleistet.

* *

Desaix,

(in der Schlacht bey Marengo.)

Dum victoriam parat Marti, Morte vincitur.

Indem er dem Heer den Sieg bereitet, besiegt ihn selbst der Tod.

* *

Frankreichs Eroberungen,
durch den Luneviller-Frieden bestättiget.

Connexa Rheni cornua et Nili ora multifida.
(Eumen. Panegyr.)

Die Hörner des Rheins und des Nils vielgespaltene Mündungen, gemeinschaftlich verbunden.

* *
*

Carnot.

Victorias praescribit ducibus.

Den Feldherrn zeichnet er Siege vor.

Es ist bekannt, wie viel Siege man auf seine tacktische Kenntnisse und Verhaltungsvorschriften setzen muſs.

* *
*

Sieyes.

Regis sui Brutus, si non gladio, at verbis.

Seines Königes Brutus, nicht mit dem Schwerdt, aber durch Worte des Todes.

Dieser Zug spielt auf Sieyes bekanntes Votum: *la mort (sans phrase)* an.

* *
*

Charlotte Corday.

Manu fortis pro patria, uti M. Scaevola, manu erravit, uti Scaevola, scribamque pro rege interfecit.

Tapfrer Hand für's Vaterland, wie Scaevola, verfehlte sie, wie Scaevola, ihr Ziel; tödtete, statt des Königs, nur einen elenden Schreiber.

Der berühmte Römer traf, wie bekannt, den Schreiber des Königs Pyrrhus statt des Pyrrhus selbst. So — hätte die Heldin Corday ihren Dolch vielmehr auf Robertspierren, als auf Marat richten sollen. Jener war Frankreichs Dictator-König, dieser ein elender, und durch seine Ausschweifungen längst dem Tode geweihter Pamphlet-schreiber.

— *[illegible] Martia.* (Lucan.)

— Ihr Grabmal ziere die Umschrift: Catons Tochter.

* *

Mad. Roland.

Virilibus curis foemina.

Weib von männlichem Geistescharackter.

— *Talis [illegible] mentis foemina [illegible] animi [illegible].* (Lucan.)

— So weise Haltung bewahrte sie bis zum Tode; also zu denken, zu schreiben im Anblick schmählichen Todes — es ist nur Vorzug größerer Seelen.

So möcht' ich von dem edlen Benehmen dieser trefflichen Frau bey ihrer Hinrichtung, und besonders von ihrem *voyage à la [illegible]* sagen!

* *

Pariser-Pantheon.

Virorum male illustrium splendide mendax sepulcrum.

Uebel-berüchtigter Männer glänzend-lügenhaftes Grab.

—

Pantheon Aegyptiacum, pro Diis Simiae.

Aegyptisches Pantheon, Affen statt der Götter auf den Altären.

*

Einfall und Betragen der Neu-Franken in Teutschland.

Provinciam divitem pauperes ingressi, nunc pauperem terunt divites.

Arm kamen sie einst in dies reiche Land, reich hausen sie nun in dem armen.

* * *

Herzog von Braunschweig.

Victor, nisi ubi vinci jubetur.

Sieger überall, wo er sich nicht, auf höhern Geheifs, besiegen lafsen mufs.

Die rechtfertigenden Ursachen seines Rückzugs aus der Champagne liegen dem billig-urtheilenden Publikum vor Augen. Wie wenig Antheil er an den genommenen Maasregeln hatte, ist gleichfals bekannt.

* *

Seine ächt-fürstliche Landesverordnung, wodurch er sich und allen seinen Nachfolgern die Hände bindet, das Land mit keinen Schulden zu beladen.

Major, qui se, quam qui hostem vincit. (Senec.)

Gröfser ist, wer sich selbst, als wer den Feind besiegt.

Das letzte konnte ihm, wegen erwähnter Ursachen, nicht gelingen: das erste that er durch diese Landes-verordnung. Ein gewisses mehr denk- als sagbares Neben-gefühl, welches bey diesem Zuge den Leser anwandeln muſs, war mir hier Absicht.

* * *

Clairfait.

Belli peritus, acie strenuus, pugna victus.

Im Krieg erfahren, tapfer in der Schlacht, im Treffen überwunden.

Er hatte viel Tacktik, und viel persönliche Tapferkeit, aber kein Glück.

* * *

Prinz von Coburg.

Fessus militiae. (Hor.)

Des Krieges müde.

* * *

Mack.

Belli artibus scientissimus, bello gerendo infelicissimus.

Hoch-erfahren in den Künsten des Kriegs, höchst unglücklich in der Führung des Kriegs.

* * *

Erzherzog Carl von Oesterreich.

Ultimo spes desperantis Germaniae.

Lezte Hofnung des verzweifelnden Teutschlands.

* * *

Feldmarschall Suwarow.

Absente Hannibale facile Italiae Scipio.

In Hannibal's (Bonaparte's) Abwesenheit war's ihm leicht, Italiens Scipio zu seyn.

* * *

Wien mit einer Belagerung von Bonaparte bedroht.

Allegorie.

Der Flußgott Donau, ausgezeichnet durch seine steilen Felsen-Ufer, sieht hoch-erschrokken Ketten herabhangen von einigen dieser Klippen: Umschrift:

Non visa ex 1683. (S. vincula.)
Nicht gesehen, seit 1683.

Denn in dem Jahr ward Wien von den Türken belagert.

* *

Congreſs zu Rastadt.

— *Eripe flammis*
quicquid adhuc superest, et rerum consule Summae.
— Entreiße den Flammen,
was vom Gebaude noch steht, und erhalte den innersten Grund nur.

* * *

Tantum de funere pugna est. (Lucan.)
Um die Leiche nur flammt der Kampf noch.

—

— *Germanici ludibria trunci.* (Id.)
— des verstümmelten Cörpers Spott-Ueberbleibsel.

Beyde Ausdrücke braucht der Römische Dichter von dem verstümmelten Cörper des großen Pompejus.

* * *

Venedigs Verschenkung an den Kaiser.

— *Nec timuit Gallos dona ferentes.* (Virg.)
— Sie freute gefährlich
sich der Gallischen Gaben.

* * *

Unterjochung der Schweiz durch die Franzosen.

Clyt. *Ne metue dominam, famula:*
Libertas adest: secura vive. Cassand. *Mors est securitas.* (Senec.)

Clyt. Erzittre nicht vor deiner Herscherin,
o Sclavin: deine Freyheitsstunde schlägt:
Sey sicher. *Cassand.* Nur der Tod ist Sicherheit.

So läßt der tragische Dichter die griechische Fürstin Clytemnestra die vornehme Gefangene ihres Gemahls, Cassandra, anreden. Die Antwort der letztern war die Antwort eines großen Theils der Schweitzer auf die ersten neufränkischen Aufforderungen.

—

Venit moesta dies, quem jam nimiumque parumque distulimus. (Lucan.)
Endlich ist er gekommen, der traurige Tag, den zu viel wir und zu wenig verzögert.

* * *

Die durch die Neufranken gestiftete selbststandige Freystaaten.

Directoria directa.
Regierte Selbst - Regierungen.

—

Sonus est, qui vivit in illis. (OVID.)
Im Schall nur bestehet ihr Leben.

* * *

Entsetzung des Koniges von Sardinien.

— *cecidit donati victima regni.* (LUCAN.)
— er fiel, ein Opfer seines verschenkten Reiches.

Durch den mit Bonaparte eingegangenen Vertrag hatte er sein ganzes Land an die Franzosen gewissermaßen verschenkt: denn seine Lage war, nach aller Urtheil, lange noch nicht so bedrängt, um ihm dieses größte aller Opfer abzuzwingen.

* * *

Frankreichs kühne Sprache bey dem Luneviller Frieden.

Tum Romanus, sinu ex toga facto: Hic, inquit, vobis bellum et pacem portamus: utrum placet, sumite. (LIVIUS.)

* * *

Teutschlands Antwort.

deest.

* * *

Der Luneviller Friede für Teutschland.

Bellum perniciosissimum luctuosissima pace finitum.

Der unglücklichste Friede nach dem unglücklichsten Kriege.

* †

Herrliche Wirkung des berühmten teutschen Fürsten-Bundes!

Juncti communi foedere Germaniae Principes, ut communi tranquillitate patriam indigne discerptam, dilaceratam viderent.

Teutschlands Fürsten verknüpften sich durch ein gemeinschaftliches Band, mit gemeinschaftlicher Gleichmuth das Vaterland unwürdig zerrissen, zerfleischt zu sehen.

* * *

RELIGIONSGESCHICHTE.

Aufhebung des Jesuiten-Ordens.

— *Nimium vobis Romana propago*
visa potens, Superi. (Virg.)

— Zu hoch, ihr Götter der Erde,
schien euch zu ragen der römische Stamm!

Denn die Fürsten Europa's drangen vorzüglich auf die Aufhebung des Ordens.

* * *

Charakter der Jesuiten.

Lojolitarum genus inter sacerdotes maxime impium, inter litteratos callidum, inter aulicos religiosum, bonas artes pro velamentis flagitiorum, virtutes ipsas pro vitiorum instrumentis habebant, bonis artibus reges, virtutibus populum captantes, religionem imperio, imperium religione miscuere, perdidere.

Der Lojoliten Geschlecht, unter den Geistlichen das ungeistlichste, unter den Gelehrten verschlagen, unter den Höflingen religieus: Künste und Wissenschaften waren ihm nur Deckmantel der Schandthaten, Tugenden selbst nur Werkzeuge des Lasters: durch Kunst und Wissenschaft wusten sie die Fürsten, durch Tugenden die Völker zu berücken, und mischten, verwirrten, verdarben Religion durch Staatsangelegenheiten, Staatsangelegenheiten durch Religion.

* *

Clemens XIV.

Papa optimus Papicolarum pessimos proscribit.

Der beste der Päbste verbannt die ärgsten der Päbstler.

* *

Pabst Pius VI. reiset nach Wien zu Joseph II.

Quas osculari filius debebat, manus ligat princeps.

Die Hände des heiligen Vaters, welche der Sohn küssen sollte, bindet der Fürst.

* *

Auf die allerletzte Geschichte des Pabstes Pius VI.

Et Gallus cecinit: et Petrus exiit et plorauit.

Und es krähete der Hahn: und Petrus ging hinaus und weinete.

* *

Protestantische Religion.

Michaelis, Teller, Herder, Eichhorn, Mosis legum, Christi verborum sinceri interpretes, purioris religionis sospitatores.

Michaelis, Teller, Herder, Eichhorn, der Gesetze Mosis, der Worte Christi, aufrichtige Dollmetscher, der reineren Religion Wiederhersteller.

* * *

Die Ausser-Europäischen Welttheile.

*

ASIEN.

Quantum Europae quondam lucis foenerata est, tantum ab Europa mutuum accipit.

Das wenige Licht, welches aus Asien einst nach Europa herüberstrahlte, strahlt nun in spärlichen Funken aus Europa nach Asien herüber.

Hindostan.

Europaeorum Carthaginensium Iberia aurifodina.

Der Europäischen Karthager goldreiches Iberien.

Denn Iberien oder Spanien war die Goldgrube der alten Karthager.

AFRI-

AFRIKA.

Ex Africa quondam semper aliquid novi: nunc ex Europa in Africam nova.

Sonst kam das Neue aus Afrika nach Europa, jetzt kömmt's aus Europa nach Afrika *).

AMERIKA.

Losreifsung der XIII Provinzen von Britanniens Joch.

Allegorie.

Amerika mit seinen Attributen, XIII Pfeile in der hand haltend, mit der Umschrift: *ultimo-subjecta, primum - libera.* „Am letzten unterworfen, am ersten frey."

Washington,

(erster Feldherr des amerikanischen Freystaats und nachheriger Präsident des Congresses.)

Quam Caesaris armis fortissime propugnavit, Catonis virtute sanctissime servavit libertatem.

Mit Cäsars Tapferkeit vertheidigte er seines Vaterlandes Freyheit: mit Caton's Tugend bewahrt' er sie.

Das Türkische Reich.

Imperii rudis indigestaque moles, melioribus digna Rectoribus, circumjectis undique gentibus ad meliorem vitae cultum emergentibus, antiquo ipsa ignorantiae feritatisque situ squalida.

*) *Ex Africa semper aliquid novi*, sagten die Römer. Der letztere Zug spielt auf die Aegyptische Expedition an.

Eine chaotische, lichtlose Masse von Reich, besserer Beherrscher würdig, mitten unter immermehr erleuchteten Völkern mit altem Rost der Barbarey bedeckt.

*   *

Das Chinesische Reich.

Prudenti adversum Europaeos diffidentiâ morumque peregrinitate intra eosdem semper bonorum malorumque fines subsisit.

Durch vorsichtiges Mistrauen gegen Europäer und durch grell-abstechende Sitten bleibt es unabänderlich auf derselben Stufe des Guten und des Bösen stehn.

*   *

Die Jüdische Nazion.

Tot inter rerum humanarum vicissitudines mirum sibi ipsa constans natio, nunc inter superstitionem projectamque sciendi libidinem partita, caelestis regni incolae fieri expetunt, ut regni terrestris cives evadant: digna venditore populo emtilo!

Mitten unter der sterblichen Dinge tausendfachen Wechselgestalten unabänderlich sich selbst gleich, jetzt ein Doppelhaufe von alten Abergläubigen und neuen Frech-Denkern, muſs das gebückte Volk sich erst im Himmel einzubürgern suchen, eh' es Bürger-recht auf Erden erhält *).

*   *

Pabst Pius VII.

(neu gewählt.)

Domine Bonaparte! adjuva nos: submergimur. Math. c. 8, 25.

Herr, hilf uns, wir verderben!

*) Anspielung auf die allerneuste *Bekehrungsgeschichte* der Juden.

II.

Schriftsteller, Künstler, und andre be-
rühmte oder auch berüchtigte Menschen
des achtzehnten Jahrhunderts.

Schriftsteller.

FRANZOSEN.

— —

Corneille.

Tragicorum Lucanus.

Der Lucan der Tragiker.

* *

Racine.

Tragicorum Tibullus.

Der Tibull der Tragiker.

* *

Crebillon.

Seneca Thyesteus.

Seneca der schreckliche.

Die Kritiker seiner Nazion nannten ihn nicht unrichtig: „*le terrible.*“

* *

Moliere.

Inter Plauti ingenium Terentiique artem medius.

Zwischen Plautus Genie und Terenzens Kunst in der Mitte.

* *

Bossuet.

Eloquentiae Gallicae Tullius.

Der französischen Beredsamkeit Tullius.

* *

Fontenelle.

Obscura dilucide, humilia eleganter, faceta salsissime, acerba molliter dicendo, seculi sui argutias argutissime effinxit.

Meister der Kunst, das dunkle klar, das kleine zierlich, das witzige launigt, das schneidende artig zu sagen, hat er die Feinheiten seines Jahrhunderts auf die feinste Art ausgedrückt.

* *

Montesquieu.

Regibus leges, legibus lucem, populis jura, reddidit.

Den Königen gab er Gesetze, den Gesetzen Licht, den Völkern ihre Rechte.

* *

Helvetius.

Philosophus seculi sui genio indulgens.

Ein Philosoph, der seinem Zeitgeist schmeichelt.

* *

Raynal.

Humani generis adversum Tyrannos propugnator acerrimus.

Des menschlichen Geschlechts kühnmüthiger Vertheidiger gegen die Tyrannen.

* *

Bayle.

Seculi sui Pyrrho.

Seines Jahrhunderts alles-bezweifelnder Pyrrho.

—

Obscurando illuminat.

Durch Verdunkeln erleuchtet er.

* *

Voltaire.

Seculi sui Lucianus.

Seines Jahrhunderts spottender Lucian.

—

Et morum inconstantiâ, et multifariis prosâ versuque scribendi generibus Proteus, seculi sui mores risu fletuque excitando, errores libris prudenter scriptis correxit, indefessus generis humani praeceptor, sui negligens.

Durch Unbeständigkeit der Sitten und durch Mannigfaltigkeit der verschiedenartigsten Geisteserzeugnisse ein Proteus, suchte er, jetzt durch satyrisches Hohngelächter, jetzt durch tragisches Weinen die Sitten seines Jahrhunderts zu verbessern, durch Bücher

voll aufgeklärter Einsichten dessen Irrthümer zu berichtigen, ein unermüdlicher Lehrer des Menschengeschlechts, seiner eigenen Verbesserung uneingedenk.

* *

(J. J.) Rousseau.

Seculi sui Diogenes.

Des achtzehnten Jahrhunderts Diogenes.

Auch Diogenes wollte, so wie Roufseau, die Menschen von den erkünstelten Bedürfnissen zu der Einfalt der Natur zurückführen.

—

Allegorie.

Diogenes, mit der Laterne bey hellem Tage Menschen suchend: ihm kommen ein Knabe und ein Mädchen entgegen, an deren Mine, Anzug und Stellung die freyere und verbesserte Erziehungsart, wie sie der Cenfer-Philosoph eingeführt, erkennbar ist. Umschrift:

Quos quaerit, ipse sibi format homines.

Die Menschen, die er, wie Diogenes, sucht, bildet er sich auch selbst.

* *

Buffon.

Magnitudinem Naturae verbis exaequavit.

Seine Natur-Darstellung erreicht die Gröfse der Natur.

* *

Bonnet.

Miranda Naturae mirando mentis acumine scrutatur.

Selbst Wunder des Scharfsinns durchforscht er die Wunder der Natur.

* *

Lavoisier.

Chymicorum Prometheus.

Unter den Chymikern Promotheus.

—

— — *Natura tui vi*
tam manifesta patet magnaque ex parte retecta.
(Luc.)

— Dein Genie entschloſs die verborgnen Kammern der Schöpferin-Natur, die offen fast dastehn.

* *

Linné.
(*Schwede.*)

Regnorum Naturae Alexander.

Der Natur-Reiche all-erobernder Alexander.

* * *

BRITTEN.

—

Newton.

Naturae a secretis, mundi compages perspexit.

Der Natur Geheimschreiber, durchschaut er die Fugen des Weltalls.

* *

Locke.

Mentis obscura promit.

Er beleuchtet die Tiefen des Gemüths.

* *

Addison.

Philosophorum Charis, Charitum philosophus.

Die Grazie unter den Philosophen, der Philosoph der Grazien.

* *

Pope.

Philosophorum poeta, poetarum Philosophus.

Der Dichter der Philosophen, der Philosoph der Dichter.

* *

Swift.

Satyricorum omnis aeui ingeniosissimus.

Der genievollste aller Satyriker.

* *

Young.

Mortem canendo immortalitatem sibi comparavit.

Indem er den Tod sang, sang er sich unsterblich.

* *

Thomson.

Ipsius almae Naturae fronti poemata sua inscripsit.

Er schrieb seine Gedichte auf die Stirne der ewigen Natur.

* *

Gibbon.

Describendis Romae ruinis sempiternam sibi famam adstruxit.

Roms Ruinen, von ihm geschildert, haben ihm ewigen Ruhm erbaut.

*

Hume.

Inter Historiarum scriptores Dogmaticus, inter Philosophos Scepticus.

Unter den Geschichtschreibern Dogmatiker, unter den Philosophen Sceptiker.

* *

Robertson.

Inter recentiores Historiarum scriptores Livius.

Der Livius der neuern Geschichtschreiber.

*

Richardson.

Fabulas Romanenses Veterum elegantiâ, Recentiorum tenero animi affectu scripsit.

Mit der Zierlichkeit der Alten, und mit dem Zartsinn der Neuern schrieb er seine Romane.

* *

Fielding.

Ipsam vitam veluti exscripsit.

Portraitmahler des Lebens.

* *

Yorick.

Subtilissimas seculi sui affectionis exprimendo seculi sui factus est deliciciae.

Durch den Ausdruck der feinsten Zartheiten seines Jahrhunderts ward er des Jahrhunderts Liebling.

* *

Francklin.

Amerikanischer Britte.

Ingenio Themistocles, virtute Aristides, morum simplicitate Epaminondas.

An Genie Themistokles, an Tugend Aristides, an Sitten-Einfalt Epaminondas.

Allegorie

auf seine wichtige Erfindung der Ableiter.

Ein Haus mit einem Ableiter. Umschrift: *Salmoneus, diis hominibusque carus.*

Ein, Götter und Menschen werther, Salmoneus.

Nach der Fabelgeschichte ahmte Salmoneus den Donner Jupiters nach, und ward wegen seines frechen Stolzes, von dem Gott mit dem Donner erschlagen. Franklin, der durch sein Genie und durch seine patriotische Tugenden allgemein verehrte Franklin, ahmte gleichfalls durch die Entdeckungen über die Elektrizität den Donner nach.

* *

Smith

(Verfasser des Werks über den Nazional-Reichthum.)

Et scientiam inventis, et nationes opibus ditat, illiberalem auri famem liberalioribus Musis conciliaturus.

Die Wissenschaft bereichernd mit Erfindungen, die Nazionen mit Reichthümern, sohnt er den unedlen Golddurst mit den Musen aus.

* *

Sam. Johnson.

Inter recentiores Criticos Cato Censor.
Unter den neuen Kritikern Cato Censor.

* * *

T E U T S C H E.
Philosophen.

—

Leibnitz.

Seculi sui Plato, Archimedes, Varro.

Seines Jahrhunderts Plato, Archimedes, Varro.

Durch seine philosophische Entdeckungen Plato, durch seine mathematischen Archimedes, durch seine historischen, diplomatischen und etymologischen Varro, (der gelehrteste unter den Römern.)

* *

Thomasius.

Sentiendi libertate Philosophos, Philosophiâ Jurisperitos, Judicio judices uti docuit. *)

Die Philosophen lehrte er frey denken, die Rechtsgelehrten philosophiren, die Richter richtig urtheilen. *)

* *

Wolf,

(*Leibnitzens Nachfolger.*)

Philosophiam collustravit potius, quam stabiliit.

Er hat die Philosophie mehr beleuchtet, als begründet.

* *

(*Alexand.*) *Baumgarten.*

Inter Dogmaticen Scepsinque partitus.

Zwischen Dogmatik und Skeptik getheilt.

* *

*) Das lezte spielt insbesondere auf die durch ihn angerathne Abstellung der Tortur an.

Haller.

Quae Naturae artificis manus mire consuit, scalpello sagacissime dissuit.

Was Künstlerin-Natur wundervoll zusammenfügt, weiſs er mit forschendem Messer auseinander zu trennen.

— —

Et poeta et Philosophus inter aevi sui principes.

Als Dichter und als Philosoph unter den Ersten seines Zeitalters.

* *

Lessing.

Poeta acutissimus, Philosophus ingeniosissimus.

Der scharfsinnigste Dichter, der genievollste Philosoph.

* *

Kant.

Philosophiae Dictator perpetuus. *)

Der Philosophie immerwährender Dictator.

— —

Argutiarum Naturae explicator sagacissimus.

Der Spitzfindigkeiten der Natur scharfsinniger Erklärer.

* *

*) *nisi Bruti quidam Cassiique cruentos in tyrannum mucrones jamjam acuunt.*

Mendelsohn.

Styli magis elegantiâ, quam singulari mentis perspicaciâ veritatem verbis potius persuadet, quam argumentis confirmat.

Weniger tiefschauender Denker als zierlicher Darsteller, überredet er uns mehr zur Wahrheit, als er sie uns beweist.

* *

Abbt.

Interceptus quoque magnum sibi locum vindicat.
(Quintil.)

Auch mitten in der Laufbahn weggerissen behauptet er noch grossen Rang.

* *

Garve.

Germaniae Philosophorum Socrates lectores suos aut saniores dimittit, aut sanabiliores.
(Senec.)

Der teutschen Philosophen Sokrates entläſst seine Leser entweder gebessert oder verbesserlicher.

* *

Herder.

Ingeniosorum Eruditissimus, Eruditorum Ingeniosissimus.

Unter den Genies der gröſste Gelehrte, unter den Gelehrten das gröſste Genie.

* *

Lavater.

Inter Philosophos Mysticus, inter Mysticos Philosophus.

Unter den Philosophen Mystiker, unter den Mystikern Philosoph.

* *

Jacobi.

Sancti alicujus Atheismum, Sapientis Ignorantiam colit.

Er philosophirt mit dem Atheismus eines Heiligen, und mit der Unwissenheit eines Weisen.

* *

Engel.

Elegantiâ praecipuus, Friderico laudando sublimis.

Zierlichkeit — sein Talent; als Friedrichs Lobsprecher erhaben.

* * *

Reinhold.

Candidissimus Veri pervestigandi animus, praematurus reperti praeco, sincerissimus elapsi confessor.

Das aufrichtigste Gemüth, die Wahrheit zu erforschen, zu früher Herold der Gefundenen, treuherziger Bekenner der Verfehlten.

* *

Fich-

Fichte.

Kantius furens.
Der rasende Kant. *)

* *

Lichtenberg.

Et rerum Naturae et Hominum mores callidissime perspexit.

Natur- und Menschen-sitten durchschaute er mit gleichem Scharfblick.

* *

Kästner.

Pari mentis acumine et mathematica demonstrat et epigrammata fingit.

Für mathematischen Tiefsinn und dichterischen Witz gleich-geschaffen.

* *

Klein.

(Verf. der Annalen der preufs. Gesetzgebung.)

*Scientiae suae Thomasius politior et acutior tum leges correxit **) tum legis peritos.*

Ein gebildetrer und scharfsinnigerer Thomasius seiner Wissenschaft, verbesserte er beydes die Gesetze und die Gesetz-Verwalter.

*

*) Den Dyogenes Cynikus nannte man in Griechenland den rasenden Sokrates.

**) als Mitverf. des preufs. Gesezbuchs.

Prof. Herz.

Pulchre de Pulchri sensu scripsit.

Geschmackvoll schrieb er über seinen Kunst-Geschmack.

* *

Prof. Feßler.

Diligens Graecorum Romanorumque Lector, felix lectorum Aemulus.

Fleißiger Leser der Griechen und Römer, glücklicher Nachahmer der gelesenen.

* *

Biester.

Acer judicio, eruditione eximius, scribendi parcus, ipsaque parcitate clarior, quam alii librorum abundantia.

Von scharf-treffendem Urtheil, von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, von karger Schreiblust, und selbst bey dieser Schreibe-Kargheit berühmter als andre durch der Bücher Menge.

— —

Nicolai.

Mercurii filius et industriâ et ingenio, autor satis politus.

Mercurs Sohn an Kunstfleiß und an Genie.

* * *

Naturforscher und Astronomen.

Klaproth.

Plutoni thesauros suos ordinanti ordinatisque, pretium ponenti ab intimis.

Pluto's Geheimschreiber, wenn der Gott seine unterirrdischen Schätze nach Maas und Gewicht ordnet.

* *

Blumenbach.

Primaevos magnae rerum Matris Nisus subtilissime sciscitatus est.

Die grofse Mutter der Dinge belauschte er in den ersten Regungen des gebärenden Schoofses.

* *

Alexander v. Humbold.

Et ingenti ingenio et orbem peragrandi conquirendique cupiditate Alexander.

An grofsem Genie, wie an Ehrgeiz, die Welt zu durchwandern und durchwandernd (für die Wissenschaft) zu erobern — Alexander.

*

Herbst.

Felix Bonnetii piusque in Deum Aemulus: cujus Numen ex Naturae Mirandis percognitum coetui christiano disertissime enunciat.

Bonnets glücklicher und gottglaubiger Nacheiferer, verkündigt mit beredtem Munde der christlichen Gemeine den Gott, welchen die Natur-Wunder ihm verklärt.

* * *

Beyreis,

berühmter Prof. in Helmstädt.

Germanorum Pythagoras, et inventorum celebritate, et indefesso scientiarum studio, et vita mystica.

Der teutsche Pythagoras, durch scharfsinnige Erfindungen, durch rastlosen Fleiſs in den Wissenschaften, und durch mystische Lebensweise.

* *

v. Burgsdorf,

(Geheimer Ober-Forst-Rath.)

Diligenter scrutandis describendisque Sylvani Artibus et patriae et humano generi consulit.

Durch scharfsinniges Beobachten und Beschreiben der hochgemeinnützigen Künste Sylvans beräth er heilsam das Vaterland und das Menschen-Geschlecht.

Astronomen.

Herrschel.

— *cui flammantia moenia mundi discedunt.*
(Lucr.)

— dessen forschendem Blick die Mauern des Weltalls aus einander sich dehnen.

* *

Schroeter.

Lunae filius.
Lunens Sohn. *)

—

Major quidam Americus.

Ein gröſserer Americus verzeichnet er Charten nicht von einem neuen Erdtheil, — von einer neuen Erde.

* *

Geschichtschreiber.

Johann Müller.

Et profundo ore et ardenti styli vehementia Tacitus.

An Tiefe der Ideen, und an Glut des Styls Tacitus.

* *
*

*) Die alten Arkadier nannten sich Söhne des Mondes.

Ignaz Schmidt.

Nec densus satis, nec sibi instans semper, in describenda Germanorum historia Germanorum phlegma stylo ipso reddere videtur.

Nicht gedrängt, nicht feurig gnug, scheint er in der Geschichte der Teutschen teutsches Phlegma haben ausdrücken wollen.

* *

Hegewisch.

Mentis acumine Polybius, splendida orationis nuditate Jul. Caesar.

An historischem Scharfblick Polyb, an gefällig einfacher Darstellung Julius Cäsar.

* * *

v. *Archenholz.*

Populari admodum, inter Germaniae scriptores rara, styli perspicuitate atque elegantia.

Von einer unter Teutschlands Schriftstellern seltnen Gemein - Verstandlichkeit und Zierlichkeit.

* * *

Genz.

Felicissimus Burkianae eloquentiae alumnus, aridam prosaicae Germanorum orationis nuditatem Britannicis floribus vestivit.

Der Burkischen Beredsamkeit glücklicher Zögling, hat er die Nacktheit teutscher Prose durch Brittische Blumen veredelt.

* *

Woltmann.

Spes altera Clionis.

Der Geschichtsmuse zweyte Hoffnung.

* * *

Pädagogen.

Basedow.

Quae Gallus eloquentissime persuaserat, Germanus fortissime perfecit.

Was der beredte Gallier rieth, vollendete starkmüthig der teutsche Mann.

* *

Campe.

Pueros erudiendo Philosophos docuit.

Indem er die Knaben unterrichtete, belehrte er die Philosophen.

* *

Gedike.

Inter veteris Paedagogiae angustias recentiorisque laxitatem prudenter medius, et Paedagogis et Philologis optime comendatus.

Zwischen der alten Pädagogik Engherzigkeit und der Lockerheit der neuern in der Mitte, den Pädagogen und den Philologen gleich werth.

* * *

Aesth. Kritiker und Alterthumserklärer.

Bodmer.

Poeseos leges doctrina felicius exposuit, quam operibus expressit.

Er kannte richtiger die Regeln der Dichtkunst, als er sie gemäfsch übte.

* *

Gottsched.

Major aliorum judicio, nisi suo maximus.

Grofser in anderer Urtheil, hätt' er sich selbst nicht den gröfsesten gedünkelt.

* *

Heyne.

Perlectos Aristarchi cujusdam sagacitate libros Graecorum Romanorumque, acuto Philosophi ingenio exponit.

Mit Aristarchs grammatischem Feinsinn durchliest er Griechenlands und Roms Schriftsteller, mit eines Philosophen Genie erklärt er sie.

* *

Wolf.

Acerrimus Homeri vindex, genuinae Critices sospitator inter clarissimos.

Später aber unwiderstehlicher Rächer Homers, unter der ächten Kritik Stammhaltern der ersten einer.

* *

(Schütz in Jena.)

Pauca, sed argute. (HOMER.) *).
Wenig schrieb er, aber vollwichtig.

* *

Bötticher in Weimar.

Antiquitatis antiquissima, recentiorum temporum recentissima erudita mente conjungit.

Das Aelteste des Alterthums und das Neueste der neuern Zeit verbindet er durch Geist und Gelehrsamkeit.

* *

Prof. Manso.

Dionysii Halicarnassensis acumen Fabii elegantiae conjungit, genuinae purioris styli pulcritudini acriter intentus.

Dionysens Forschgeist verbindet er mit Quintilians Zierlichkeit, ein strenger Wächter des reineren Geschmacks.

* *

Die Gebrüder Schlegel.

Aestheticae Artis Castor et Pollux, quodsi fratrum immortalium fortem potius animum, quam immanem in Amycos crudelitatem imitari vellent.

Der Kunstkritik Castor und Pollux, wenn sie vielmehr die edle Tapferkeit des himmli-

*) *παυρα μεν, αλλα μαλα λιγεως*, heifst es von Ulyss.

schen Brüderpaars, als ihre unmenschliche Grausamkeit gegen den Amykus *) nachahmen wollten.

* * *

Dichter.

Klopstock.

Impio seculo divinum poema cecinit.

Einem ungläubigen Jahrhundert sang er ein göttliches Gedicht.

—

Germanorum linguae Prometheus.

Der teutschen Sprache allbeseelender Prometheus.

— —

Totum debuit ipse sibi. (Grotius.)

Er bildete sich nur nach sich selbst.

* *

Wieland.

Seculi luxuriosissimi pariter atque politissimi poeta luxuriose politissimus.

Des verfeinertsten Jahrhunderts verfeinertster Dichter.

—

Quos secutus est, longissimo post se intervallo reliquit.

*) Amykus war König in Bebrycien: Pollux besiegte ihn im Faustkampf, und band ihn an einen Baum im Walde, damit er von den Thieren zerrissen würde.

Alle, die er nachahmte, liefs er weit hinter sich.

* *

Göthe.

Recentiorum poetarum antiquissimus.

Unter allen Dichtern neuer Zeit der antikeste.

—

Illum quicquid agit, quoquo vestigia vertit
Componit furtim subsequiturque decor. (Tibull.)

Was er beginnt, wohin er den Fuſs im Felde der Musen oder Minervens setzt: Charis begleitet ihn stets.

* *

Schiller.

Summa Ingenii vis, poeticam inter atque philosophicam mentis facultatem mire ambigua.

Hohe Genius-Kraft, zwischen poetischem und philosophischem Talent wunderbar-zweifelhaft.

* *

Ramler.

Germanorum Horatius, ab Augusto suo ignoratus, a nullo Mecaenate Tibure donatus.

Der Teutschen Horaz, von seinem August verkannt, von keinem Mecaen mit einem Tibur beschenkt.

Uz.

Horatianae dimidium animae, sicuti Ramler alterum.

Er und Ramler theilten sich in Horazens Seele *).

*　*

Gleim.

Germanorum Tyrtaeus.

Der Teutschen Tyrtaeus.

*　*

Karschin.

Major magnae Artis Artifex, si, quae virili ingenio excogitaverat, muliebri industria limasset.

Gröſser wäre sie in ihrer Kunst gewesen, hätte sie ihre männlich-groſsen Gedanken mit weiblichem Kunstfleiſs ausgefeilt.

*　*

Kleist.

Et Marti et Musis charus heroica morte Borussiam, pulcris poematis Germaniam illustravit.

Vom Mars, wie von den Musen geliebt, verherrlichte er Preuſsens Kriegs-Ruhm durch seinen Helden-Tod; durch treffliche Gedichte das ganze teutsche Vaterland.

*) Denn Ramler liefert nur Nachbildungen der Horazischen Lob-Oden; Uz singt, mit Horazens Feuer, Moral und Lebensweisheit. Horazens Satyren aber sind bis jetzt noch von keinem Teutschen erreicht oder auch nur nachgeahmt worden.

* *

Denis.

Friederici II. Austriaci Ramler.

Des österreichischen Friedrichs (d. h. Joseph II.) Ramler.

* *

Hagedorn.

Gallorum elegantiam Germanorum recte sentiendi virtute temperauit.

Französische Zierlichkeit verband er mit teutschem Grad- und Stark-sinn.

* *

(Joh. Elias) Schlegel.

In quo alter quidam Cornelius tragicus Germanis periit.

Sein Tod beraubte die teutsche Litteratur eines tragischen Corneille.

* * *

Gellert.

Mediocri ipse ingenio Germanorum ingenium non mediocriter expoliit.

Selbst mittelmäſsigen Genies arbeitete er glücklich für teutsche Geistescultur.

* *

Gesner.

Gentis suae Theocritus, si exprimendis animi affectibus potius, quam vanis rerum picturis vacasset.

Der Teutschen Theokrit, hätte er seine Gedichte durch seelenvolle Leidenschaften belebt, wie er sie jetzt durch kleinliche Gemählde ausgeschmückt.

* *

Nicol. Goeze.

Quem ipsae Charites finxerunt Elegantiarum poetam.

Die Grazien bildeten ihn zum Dichter holder Kleinigkeiten.

* *

Buerger.

Mirus in exprimendis amoris affectibus, sono tamen nonnunquam subrustico. (QUINTIL.)

Stark im tiefen Ausdruck zarter Gefühle, zuweilen nur nicht verfeint genug.

* *

Goeking.

Nativo quodam dicendi jocandique genere excellens.

Natürlich-gefällige Laune und Dicht-Art schmücken ihn.

* *

Tiedge.

Britannorum vivis coloribus describit, Germanorum profundos simul tenerosque animi affectus exprimit.

Mit brittischer Lebendigkeit mahlt, mit teutschem Tief- und Zartgefühl empfindet er.

* * *

Voſs.

Linguâ Veteres, Recentiores Ingenio assecutus est.

Den Alten an Kraft und Rythmus der Sprache, den Neuern an Genie gleich.

* * *

Salis und Matthisson.

· *Poetarum Germaniae Elegiacorum Castor et Pollux.*

Teutschlands Castor und Pollux in der Elegie.

* * *

Jean Peaul.

In summa quavis dicendi fingendique virtute eminentissimus, in parvis minimus.

In jeder höchsten Tugend der Dicht- und Schreibart der Ersten einer, in jeder Kleinsten der letzte.

* *

Iffland.

Quae Menandri ingenio scribit, ceu Roscius in scena agit.

Was er in Menanders Geiste schreibt, stellt er mit Roscius Kunst auf der Bühne dar.

* * *

Kotzebue.

Ingenii varietate pariter atque luxurie Ovidius.

An geschmeidigem Genie, wie an Uncorrectheit, Ovid.

* * *

Künstler in der zeichnenden Gattung.

Battoni.

Eligantior, quam sublimior.
Mehr zierlich, als grofs.

* *

Mengs.

Raphaelem, Corregium, Titianum simul imitando, omnes superavit, neminem assecutus est.

Indem er den Raphael, Corregio, Titian, insgesamt nachahmt, übertrift er sie Alle, und erreicht Keinen, (nämlich in der einzelnen Gattung.)

* * *

David.

Veterum granditatem, Recentiorum elegantiam exprimit.

Er sucht der Alten Gröfse, der Neuern Zierlichkeit auszudrücken.

* * *

Langhans.

Recentiorum Athenarum Mnesicles, *) *simplicitate sublimis, absque lenociniis elegans.*

Des neuen Athens architektonischer Verschönerer, erhaben - einfach, ungeschminktzierlich.

* * *

Gilly.

Pulcerrimum Juventutis Artisque florem immatura mors praecerpsit.

In ihm pflückte ein unzeitiger Tod die schönste Blüthe der Jugend und der Kunst.

* *

Schadow.

In magnis sublimitas, in parvis proprietas, in omnibus elegantia.

Erhabenheit in großen, Eigenthümlichkeit in kleinen Gegenständen, Zierlichkeit in allen.

* * *

Hogarth.

Exprimendis hominum nequissimorum moribus inter Ryparographos nitidissimus.

Durch Darstellungen des niedrigsten Lebens der glänzendste Ryparograph.

* *

*) Mnesikles verschönerte unter der Herrschaft des Perikles, und mit Hülfe des Bildhauers Phidias, Athen mit Gebäuden.

Chodowiecki.

Proprius magis, quam sublimis, veriorque, quam elegans.

Mehr eigenthümlich, als grofs, und mehr wahr, als schön.

* *

Tonkünstler.

Hendel granditate, gravitate Gluckius, Reichard sublimitate, dulcore Rheghinius, varietate Mozartius, musica pingendi arte Haydenius.

Hendel glänzt durch Gröfse, Gluck durch Kraft und Nachdruck, durch Erhabenheit Reichard, Rheghini durch schmelzende Süfsigkeit, durch genialische Mannigfaltigkeit Mozart, Haydn durch musikalische Mahlerey.

* *

Andre merkwürdige Menschen des Jahrhunderts.

Prinz Leopold von Braunschweig.

(Der in der Oder den Tod des Menschenfreundes starb.)

Nulla virtus infra prudentiam, quaedam et supra.

Keine Tugend — ohne Klugheit; manche nur — drüber erhaben.

Uebereilt und aller Klugheit entgegen war die Tugendhandlung desselben Prinzen: also nicht über die Klugheit erhaben, wie es allerdings gewisse heroische Tugenden sind.

C o o k.

(*Der Welt-Umsegler.*)

Mansuetissima barbarorum natio sui mitigatorem Orpheum misere dilacerat.

Die sanftesten der Wilden ermorden elendiglich ihren sitten-mildernden Orpheus.

* * *

Peyrouse.

(*Verunglückter Welt-Umsegler.*)

Dum mundi fines quaerit, vitae finem sibi invenit.

Indem er die Grenzen der Erde zu erforschen strebt, findet er sein eignes Lebensende.

* * *

Howard.

(*Der Menschenfreund.*)

Solamen miseris.

Der Unglücklichen Trost.

Seculi ad humanitatem emergentis homo humanissimus.

Des zur wahren Menschlichkeit anstrebenden Jahrhunderts menschlichster Mensch.

* *

Mademoiselle und Chevalier d'Eon.

(Adjutant bey dem Regiment Penthievre, bevollmächtigter Minister von Frankreich an den Hofen Rufsland und England.)

Virili ad modum ingenio et scripsit et pugnavit, muliebri prorsus sagacitate regiarum curiarum tricas texit retexuitque, dignus regis mulierosissimi Minister.

Mit Männerkraft schrieb und kämpfte sie, mit Weiber-Feinheit entwickelte und verwikkelte sie Hof-Kabalen, ein Staatsminister würdig des Weibischsten aller Konige (d. h. Ludwichs XV.)

* * *

Berüchtigte Menschen.

Schwedenborg.

Peragrato philosophicà mente multifario scientiarum campo, caelum ipsum tandem petiit stultitiâ.

Nachdem er als Philosoph alle Felder der Wissenschaft durchwandert, wollt' er als Thor den Himmel selbst ersteigen.

* * *

Zinzendorff.

(Herrnhutherischer Secte Stifter.)

Religiosi Spartanismi conditor, inter sollertiam astutiamque mire mixtus.

Stifter des religieusen Spartanismus, zwischen Klugheit und List sonderbar-zweifelhaft.

* * *

Cagliostro.

Summum ex seculi stultitiâ et fructum tulit, et ignominiam.

Von den Thorheiten des Jahrhunderts zog er den gröſsten Vortheil und die gröſste Schande.

* * *

Gasner.

Omnium, quae patrauit, miraculorum tantae multitudinis erat fascinatio.

Aller seiner Wunder gröſstes war der Wunderglaube so vieler Menschen an ihn.

* * *

Allegorische Darstellung des XVIII. Jahrhunderts.

Gott Saturn, mit dem Symbol des Jahreswechsels, dem Thierkreise, in der Hand, über die Erdkugel hinfliegend: auf dem Thierkreis eingezeichnet: *Secul. XVIII.* Umschrift:

Omnibus fratribus major.

Gröſser, als alle seine Brüder.

Die andre Seite würde darstellen:

Den Genius der Wissenschaft, mit seinen Attributen, Cirkel und Triangel.

Den Genius der praktischen Philosophie mit einem Buch in der Hand, auf dessen Rande eingezeichnet stünde: Sokrates: deutend auf irgend ein Werk der pracktischen Philosophie, als deren Vater Sokrates allgemein verehrt wird:

und den

Genius der schönen Künste, nämlich Apollo mit dem Tonmaals. Diese drey Genien scheinen sich, etwa wie bey den Alten die Charitinnen, zu umarmen. Die Umschrift:

His junctis Humanitas sibi redditur.

Durch dieser dreyen Verbindung wird die Menschheit sich selbst wiedergegeben.

Denn auf Verschwisterung der Wissenschaft, der pracktischen Philosophie, und der schönen Künste, gründet sich die intellectuelle und moralische Gröſse des achtzehnten Jahrhunderts.

Nachschrift.

Ich habe über diese Schrift, welche seit drittehalb Jahren in meinem Pulte lag, und, in dem Maas der sich vermehrenden grofsen Begebenheiten des zu Ende gehenden Jahrhunderts, allmählich von mir erweitert ward, dem Publikum nicht viel zu sagen.

Der erste Theil der Schrift, der eigentlich poetische, enthält die Geschichte des XVIII Jahrhunderts, in grofsen Zügen abgeschildert, mit welchen ich mir den an die Gränzscheide beyder Jahrhunderte aufzustellenden Denkstein, nach alter Sitte, bezeichnet denke.

Die Grundlage in der Form und Haltung dieses ersten Theils ist allerdings der Lapidar-Styl; daher überreiche ich auch dem lesenden Publikum das Ganze unter dem Titel: „Lapidar-Schrift." Aber die Erhebung des Lapidar-Styls bis zum lyrischen Schwunge und zu epischer Lebendigkeit, verbunden mit der Bestimmtheit, welche die Darstellung wirklicher Thatsachen erfordert, wird, hoffentlich, mein Eigenthum seyn. Doch wird die Kritik, wenn sie auch dies mir zugestehen wollte, mein Verdienst mit Recht höchst gering anschlagen, wenn sie das Lapidar-Poem selbst für das Product eines öden, kraftlosen Geistes und eines verbildeten Geschmacks erklären mufs. Denn welcher armseligste Journal-

oder Allmanachsdichter könnte es nicht unternehmen, nach einer ähnlichen Idee zu arbeiten? Dieser erste Theil sollte und *konnte* Gedicht seyn: konnt' es, sag ich, seyn. Denn obgleich die darin dargestellten Thatsachen nicht Geschöpfe der Phantasie, sondern wirklich sind; so bilden doch die meisten derselben durch ihre eigenthümliche Größe und Würde, durch ihr pathetisch-dramatisches, ein gewisses Höchstes, ein Ideal, welches die Phantasie mit ihren reichsten Fäden kaum zusammen-weben würde. Und haben dann nicht Homer, Virgil, Milton, Klopstock, Ramler ihren unsterblichen Gesängen wirkliche Thatsachen zum Grunde gelegt? Stützen sich Wallenstein und Maria Stuart von Schiller nicht auf Geschichte? Die Absetzung der Strophen hat freilich ihren Grund in der Nachahmung des Lapidar-Styls: der feiner fühlende Leser dagegen wird finden, daß ich, bey dieser Absetzung in Strophen, den Regeln der Dichtkunst gemäß, zugleich einen gewissen Rythmos und harmonische Perioden-Cadenz beabsichtete, wodurch ein längeres und ohne bestimmtes Sylbenmaas hinströmendes Gedicht allein nur jene Anmuth erhalten kann, welche dem Ohr so wohl thut.

Den zweyten Theil der Schrift, die Basreliefs, betrachte ich als Inschriften auf die einzelnen merkwürdigen Männer und Begebenheiten des Jahrhunderts, mit welchen der Unter-Theil des imaginirten Denksteins verziert ist. Daß sich in diese, im Ganzen sehr ernste und mit historischer Treue entworfene, Inschriften nicht selten Satyre, bald von der lachenden, bald und noch mehr von der bittern Art, einmischt, war eben wegen der *religiosa sub testibus fides*, war bey dieser sonderbaren Mischung so manches merkwürdigen Menschen-Lebens von Ernst und von Lächerlichkeiten, von Großem und Kleinem, unvermeidlich.

Keine Verzerrung und keine Schmeicheley! aber Wahrheit und nur Wahrheit. Daher auch meine Charakterzeichnung nicht selten gegen die von bekannten und berühmten Geschichtschreibern absticht. Manchen vielseitigen Charakter, z. B. Ludwigs XIV, hab' ich, aus Gerechtigkeits-Liebe, von verschiedenen Seiten, obschon immer ihm selbst gleich, dargestellt.

Die Charakteristiken sind, wie man sieht, theils von mir selbst entworfen, theils von den alten, besonders römischen Schriftstellern entlehnt, deren Sprache für den Lapidar-Styl am glücklichsten gebaut ist. Die ganze Schrift, auch der erste Theil dieses Obelisk, war von mir ursprünglich im römischen Idiom abgefaſst. Wenn ich aber, aus Gefälligkeit für die Buchhandlung, das lateinische Original im ersten Theil wegliefs, und, zu künftigem Gebrauch vielleicht, in meinem Pulte verschlofs; so war es unerlaslich, im zweyten Theil, bey den Basreliefs, das Lateinische dem Teutschen gegenuber zu stellen: weil ohne dies, manche feinere Anspielung auf Geschichte oder Dichtkunst oder Sitte des Alterthums, schlechterdings verloren gegangen seyn würde. Für die bloſsen Dilettanten unter den Lesern hab' ich durch kurze Erläuterungen und denkwürdige Anecdoten zu sorgen gesucht.

Daſs nicht bloſs in der Selbst-Erfindung treffender Ideen und Bilder, sondern auch in der bloſsen neuen Anwendung fremder Ideen auf ganz verschiedene Verhältnisse Geist und Witz liegen könne, sollte man wenigstens aus folgendem Urtheilsspruch eines teutschen Fürsten schlieſsen. Einer der sächsischen Fürsten stellte zwischen einigen damals bekannten neulateinischen Dichtern, unter welchen sich auch der mit Recht berühmte teutsche Schön-Geist und gründliche Litterator Taubmann be-

fand, einen poetischen Wettstreit an. Der Wettstreit bestand darin, dafs derjenige unter den versammleten Dichtern, welchem das beste Impromtu auf eine goldne Münze, *Pax* genannt, gelingen würde, die goldne Münze selbst zum Preise haben sollte. Taubmann sagte auf der Stelle den Virgilischen Vers her:

Nulla salus bello! PACEM te poscimus omnes.
Aeneid.

Ah! kein Heil in dem Streit! um den Pax hier flehn wir dich alle.

Der Vers war also nicht sein eignes Geisteserzeugnifs: und doch erkannte ihm der Churfürst den Preis zu. Haben meine Leser etwas gegen diese Preisvertheilung? Sie scheint mir wenigstens gerechter, als die abentheuerliche Preisvertheilung gewisser Gesellschaften, wo gescheute Leute urtheilen, und dumme oder kleinlich - tückische entscheiden.

In dem von mir gewählten alten Charakteristiken schien ich mir eine eigenthümliche Würde und Energie zu finden. Besonders bediente ich mich derselben zur Darstellung der Einzel - Geschichte der Revoluzion, deren Greuel und Frevel, wie ihr Grofses oder auch Groteskes, mit einigen Abschnitten der römischen Geschichte, in Hinsicht auf die Menschen, wie auf die Dinge, so wundersam zusammenfällt.

In dem Abschnitt von den Gelehrten hab' ich, bey der teutschen Litteratur, am längsten verweilt. Denn ich glaubte, vaterländische Männer könnten einige meiner Leser mit besonderm Interesse anziehn. Doch werden sie, hoff' ich, meinen Begriff von merkwürdigen Männern, auch hier nicht zu weit finden. Die einstweiligen Allegorien verrathen die erste Gestalt dieser Inschriften, welche ursprünglich Entwür-

se zu Münzen waren, und deren Idee sich mir unter den Händen erweiterte.

Wer sich je mit Inschriften beschäftiget hat, der wird aus der Erfahrung wissen, daſs Manigfaltigkeit und feine Schattirung der verschiedenen, und doch oft so nahe zusammenfallenden Charaktere nicht die geringste unter so manchen andern Schwierigkeiten ist. Ich habe diese Schwierigkeit sogleich beym ersten Angange an das Werk für eine gefährliche Klippe gehalten, und daher auch grade hier mit behutsamem Ruder gesteuert.

— —

Das Geschlecht der Theologen, (einige abgerechnet,) und das Geschlecht der Aerzte, findet der Leser in den Basreliefs ganz übergangen.

Es eckelt mich in der That, die Herren preuſsschen Consistorial-Räthe — mr, oder die B — w — g — . . . te, n — k, oder auch die Dr — de — Rd. von recensirenden Landpredigern, ihren Klienten, groſse Männer des Jahrhunderts lobpreisen zu hören: da ich vor der Hand weder recensirend, noch Landprediger, noch Klient irgend eines Menschen bin, auch überdem die abentheuerliche Meinung hege, daſs ein Theologe, die biblische Exegese und mitunter auch die Religionsgeschichte ausgenommen, deren wir bis jezt noch keine haben *), schwerlich mehr, als Halb-Talent entwickeln kann.

So lange ferner noch das prahlerische Hyppokraten-Geschlecht die Heilkunde, als den wesentlichen Theil seiner gerühmten Kunst, in dem erbärmlichen Quacksalber-Zustande läſst, worin sie sich am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts,

*) Der würdige Plank in Göttingen macht hier eine Ausnahme.

Dank den hohlköpfigen **Hypothesen-Tausenden**, befindet; so lange kann ein ehrlicher Mann der ganzen Zunft keine verständigere und verständlichere Inschrift setzen, als das Wort des Cicero:

Haruspex Haruspicem cum viderit etc.

In jedem Fall mag auch der Leser, wegen Weglassung der Charakteristik dieser beyden Gattunge[illegible] — Horazens bekanntes Wort auf mich anw[illegible]:

— et quae desperat, tractata nitescere posse, relinquit.

— —

Die einzelnen Pünctchen im Text, welche auf etwas dagewesenes hindeuten, sind die Spuren von der Hand einer erleuchteten, gründlichen und edel-denkenden preußischen Censur, deren Entscheidungen sich ein vernünftiger Mann so gern unterwirft. Die im Ganzen des Textes herrschende antike Parrhesie wird dem Leser die Billigkeit und den Edelsinn dieser Censur im vollen Lichte zeigen.

Das teutsche gelehrte Publikum sowohl, als das blos Lesende, nahm einst meine lateinisch-teutsche Lapidarschrift auf Joseph II. von Oesterreich mit besonderer Güte auf. Glücklicher Fortgang macht kühn: ich bin von der Charakteristik einer einzelnen Person zu der eines ganzen Jahrhunderts übergeschritten. Mög' ich auch diese leztere —

non sine Numine dextro

gewagt haben!

Den 20. May, 1801.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Druckfehler.

Seite 56. lies Verfälscher statt Verfalscher.
— 105. lies *excidio* statt *excidii.*
— 119. lies *majore* statt *mojoro.*
— 127. lies *vestigia* statt *fastigia.*

Kritik

des

dogmatischen, idealistischen und hyper-idealistischen Religions und Moral-Systems

nebst

einem Versuch

Religion und Moral

von

philosophischen Systemen

unabhängig zu begründen

und zugleich

die Theologen aus der Dienstbarkeit zu befreyen, in welche sie sich, seit langer Zeit, an die Philosophen verkauft hatten.

von

D. Jenisch

Professor der Alterthümer bey der Academie der Künste, des Geschäft-Styls bey der Academie der Architectur, der deutschen Litteratur bey dem französischen Gymnasium, Prediger bey der Nicolai- und Kloster-Kirche.

Ihr habt nicht einen knechtlichen Geist empfangen.
Paulus, der Apostel.

Leipzig 1804,
bey Wilhelm Rein und Comp.

Dem

Tiefdenker

J a c o b i,

Dem

Ober - Hofprediger

R e i n h a r d

in Dresden,

Den

Ober-Consistorial-Räthen

T e l l e r und S a c k

in Berlin.

Für so viele originelle Ideen, welche Du meinen Geist gelehrt, für so manches große Gefühl, mit welchem Du mir das Herz gehoben, empfange hiemit, edler Jacobi, hochverehrter Tiefdenker unseres Deutschlandes, unseres Jahrhunderts, meinen Dank an der Stirne dieser philosophisch-theologischen Skizze. Seitdem ich die ersten Zeilen von Dir las, erkannte ich Dich für Einen der Wenigen unter den großen Denkern, welche das volle Herz der Menschheit im Busen tragen.

Wenn diese kleine Schrift Dich überzeugen sollte, daß ich mit dem Ausdruck „das volle Herz der Menschheit" die gehörigen Begriffe verbinde; so wird mich dieß mehr ehren, und mehr erfreuen, als alle schmähende Urtheile mich entehren oder kränken werden, welche in unsern philosophischen und theologischen Rezensions-Instituten über diese Skizze, die allen ihren seit Jahrzehnden gewöhnlichen Entscheidungen geradezu widerspricht, unfehlbar ergehen müssen.

Mann des Herrn mit der beredten Zunge; Heil Dir, Reinhard!

Die Gemeine Luthers freuet sich Deiner Gaben.

Fahre fort, Dich kühn zu erheben gegen die dialektischen Uiberweisen unter den Philosophen, wie unter den philosophischen Theologen, und zertrümmere in Staub ihr Werk, das nicht vom Herrn ist.

Teller, edler Teller! Du hast, wie der große Apostel, einen guten Kampf gekämpfet.

Ach! daß dieser Muth, diese Kraft, diese unerschütterliche Character-Festigkeit — der Kirche Jesu Christi nun bald fehlen sollen!

Denn sie, die in Deine weitleuchtende Fußtapfen treten sollten, — sie lächeln, und — — schlafen *).

Sohn des unsterblichen Vertheidigers der Christus-Religion, Sack! auf dem sein Geist ruht! O warum kannst Du nicht, mit Tellern vereint, so thätig wirken für das gemeine Beste der Kirche, als es die Wünsche unsers gottgeliebten Monarchen, unsers Frie-

Anm. *) Nur verständlich für Berliner.

drich ⸗ Wilhelms, als es die Gesinnungen des ungenannten, aber in den Herzen aller preussischen Patrioten tief eingezeichneten Mannes, der Ihm zur Seite steht, als es die Plane eines der pflicht ⸗ eifrigsten Diener Seines Throns, eines Maßow, als es die menschenfreundliche, jeder bessern Maasregel so offene, so von selbst entgegenkommende Denkart eines Schewe, gerne hätten!

Würdige Väter der preussischen Geistlichkeit! Ihr wisset es, der Mann, der diese Feder hält, fürchtet und hoffet nichts von Euch! Die Memoires, welche er von Zeit zu Zeit in das Archiv des Ober ⸗ Consistorii einreicht, charakterisiren ihn Euch zur Genüge als den, der nichts scheut, wenn's darauf ankommt, Misbräuche der Kirche zu rügen oder abzustellen, oder elende Verläumder zu züchtigen.

Aber Euch achtet er unverhohlen nicht sowohl als seine Obern, als vielmehr um Eures edlen Characters, Eures religiösen Sinnes wegen.

Was er hier Euch darbietet, Gedanken, Gefühle, Ahnungen sind es, welche schon den zehnjährigen Knaben beseelten, und denen der Mann — die Form gab.

Wenn er seine, so viele Jahre hindurch im Busen verschlossene, Gedanken und Empfindungen

gerade jetzt und öffentlich an den Tag legt; worinn hat dies anders seinen Grund, als darin, daß er, der, — durch keine äußerliche Umstände gezwungen, durch seine Eltern nicht bestimmt und gleichsam geweiht, nicht einmal im Prediger- oder Gelehrten-Stande geboren, sich mit Lust und Liebe und mit wesentlichen Aufopferungen anderer höchst lockenden Vortheile, dem religiösen Lehrgeschäft widmete, — seit mancher Zeit Augenblicke hat, wo ihn Reue, wo ihn Schaam anwandelt, einem Stande anzugehören, der sich selbst, fast möcht' ich sagen, muthwillig entbehrlich gemacht hat; der, einem nicht kleinem Theil nach, das Vertrauen und die Achtung des Publikums, des weltlichen nicht nur, sondern, was unendlich mehr sagen will, des religiösen Publicums, verloren hat; dessen Glieder man, nach einer sehr gewöhnlichen Classifikazion, in Heuchler, in Träge und in Leichtsinnige, eintheilt.

Verdient der geistliche Stand diese Herabwürdigung? Ich antworte: nicht ganz und nicht durchgängig; denn Jehovah hat sich noch eine Anzahl aufgespart; die ihre Kniee nicht vor dem Baal gebeugt haben. Aber warlich! von einem nicht kleinen Theil unter uns gilt doch die angeführte Classificazion un-

widersprechlich. Kenn' ich doch so manchen Redlichen meines Standes, der, nicht auf eine entehrende Art, sondern einzig durch die falsche Philosophie des Tages irre geleitet, Heuchler ist; aber wie jeder sieht, theoretischer, nicht practischer Heuchler; welches jedoch für den Vortrag an das Volk beynahe gleich, wofern anders das erstere nicht noch schlimmer ist. Denn der theoretische Heuchler kann nicht einmal mehr seinen Geist zu einer gewissen Spannung, zu einem gewissen Leben für die Wahrheiten der Religion erhöhen, welches doch der practische Heuchler (dem es oft auch nicht an Uiberzeugung fehlt) zuweilen noch thun kann.

Und welches ist der herrschende Geist unserer öffentlichen Vorträge? Welche Armseligkeiten von geistlichen Seccatori, sind der gewöhnliche Gegenstand der Bewunderung unserer deutschen Rezensenten? Kleingeistige Conversazions-Moral! Oeconomische Klugheitsregeln! psychologische Analysen! alles verwirrende Eudämonismen! kategorische Transcendentalismen!

In der That! haben wir Religions-Lehrer dem Volk nichts mehr, als dergleichen vorzutragen: dann lasset uns unsre Tempel verschließen, unsre Canzeln abbrechen: dann lasset uns

zu dem Volke sagen: „gehet hin, und sehet auf der Bühne menschliche Sitten und Handlungen darstellen: und ihr schauet klärer, fühlet lebendiger, als wir es euch hier demonstriren, psychologisiren, kategorisiren mögen": oder: „Gehet nach Hauße und leset statt unserer geschmack- und farben-losen moralischen Wässerigkeiten irgend ein vortrefliches Erbauungsbuch von Garve, von Gellert, oder auch einen der bessern unter den Lafontainischen Romanen": oder endlich: „Gehet hin und thut eine gute Handlung, statt euch die mannigfaltigen Gründe dazu eudämonistisch oder egoistisch oder kategorisch lächerlich-rührend ans Herz legen zu lassen."

Als der geistreiche Fontenelle den berüchtigten Cardinal Dubois, Erzieher des Herzogs Philipp von Orleans, Regenten von Frankreich, in die Pariser Akademie einführte, redete er ihn unter andern also an: „Tachez a Vous rendre inutile a Votre Eleve".*) Und allerdings

Anm. *) Fontenelle's Bewillkommungsrede erschien, nach einem verwahrloseten Manuscript, in Amsterdam gedruckt. Der — wahrscheinlich sehr weise — Setzer oder Corrector hatte statt „a Vous rendre inutile" gelesen: utile. allerdings sehr verständig, aber — sehr geistlos!

ist es das höchste, wornach ein Hofmeister streben kann, daß er sich seinem Zöglinge unnütz, mit andern Worten, entbehrlich macht. Aber laßt es uns gestehen, meine geistlichen Mitbrüder nah und fern! Unser Stand hat, besonders unter den Protestanten, seit funfzig und mehrern Jahren mit unglücklicher Mühseligkeit dahin gearbeitet, sich seinem Zöglinge, dem Volk, entbehrlich zu machen. Wollte Gott, wir wären ihm in dem angeführten pädagogisch-ehrenvollen Sinne entbehrlich! Aber jetzt spricht unser, durch unsre Schlaffheit, unsern Skeptiziſm, unsern Transcendentalism überdrüßig gemachte Zögling: „Das alles kann ich mir eben so gut sagen, und zu Hause noch besser lesen:" und spricht so, in Hinsicht auf den herrschenden Predigt-Styl, nicht mit Unrecht! aber er sagt sich's nicht selbst, und liest es nicht; sondern verwildert immer mehr und versinkt in Gottvergessenheit und Irreligiosität.

Und welch ein schauderhaft-irreligiöser Sinn herrscht in unsern öffentlichen Schulen und Gymnasien? Skeptizism, Atheism, Schellingianism, oder richtiger zu sagen, Sensualism und Brutalism vergiften die Seelen unsrer vierzehn, sechzehnjährigen Jünglin-

ge: jener schöne, die Menschheit so einzig ehrende, so einzig veredelnde Schwung für das Übersinnliche erhebt nicht ihren Geist, erwärmt nicht ihr Herz. Und solche Jünglinge werden dann in Schaaren zur Abendmahlsfeyer Jesu Christi hingeführt! Was ist diesen Jesus Christus? was ist ihnen Gott? Aber wie kann es dann auch anders seyn, wenn Schul- und Predigt-Amts-Candidaten, wenige ausgenommen, sie über die Lehren von Gott, Jesus Christus, Unsterblichkeit, als über Hospitaliten-Aberglauben lächeln, oder sie diese als alte Misverständnisse kleiner, dunkler Seelen, ansehen lehren!

Einst vertraut mir ein Vater seinen Sohn zum Religionsunterricht: Und warum haben Sie ihn nicht (red' ich ihn an) in das - - - - Gymnasium geschickt? — Großer Gott, (war die Antwort des religiösen Mannes) wie konnt ich das? Der Director lachte mir in's Gesicht, als ich sagte: ich vertraute auf Gott, daß er künftig für meinen armen Jungen sorgen würde!"

Braucht es hier noch eines Commentars? *)

Anm. *) Der verstorbene ** war in diesem Puncte behutsam: auch hatte er unstreitig Religions-Gefühl: aber der gründliche Mann hassete viele

So tief sind wir gesunken! Und — was ich nach Bemerkungen gestehen muß, die ich auf meiner Reise durch die katholischen Länder Süd-Deutschlands aus eigener Anschauung gesammelt habe — wir Protestanten sind tiefer gesunken, als die Katholiken, und unter den Protestanten die Lutheraner tiefer, als die Reformirten. So ist es, z. B. hier in Berlin, allgemein bekannt, daß in der französischen Colonie die öffentliche Gottesverehrung, nach Maasgabe der kleinen Anzahl dieser Gemeine, sorgfältiger cultivirt, die Predigten zahlreicher besucht, die Konfirmazionen von den Geistlichen mit einer vorzüglichen Gewissenhaftigkeit betrieben

geistliche Herren, deren Trägheit, Unwissenheit und geistlichen, über die Pädagogik weit hinausschauenden Stolz er aus so mancher schändlichen Urkunde kannte, worüber er nicht selten mit mir sprach. Eine dieser Urkunden war der berüchtigte Brief eines noch lebendigen? Geistlichen, den dieser an ihn geschrieben hatte, und welcher anfieng: Nein! so hoch war die Irreligiosität noch nie gestiegen: ich gieng heute in vollem Ornat vor einer Reihe singender Chorschüler vorbey, und keiner unter ihnen zog vor mir den Hut ab"! S. meine Schrift: „über Gottesverehrung und kirchliche Reformen".

werden. Letzteres rühmt der Berliner Lane mit Recht auch von mehreren unserer deutsch-reformirten Geistlichen. Auch uns Lutheranern fehlt es keinesweges an geschickten und gewissenhaften Katechisatoren. Dagegen kann man aber auch in unserm Berlin mit jedem halben Jahre sich an dem Anblick ärgern, daß Zweyhundert und mehrere Katechumenen größtentheils aus der gemeinsten Volksclasse (deren so genanntes „Schulgehen" doch in Hinsicht auf den Religionsunterricht für nichts zu rechnen ist) nicht selten in drey oder vier Monaten von *Einem* Geistlichen *fertig gemacht* (diese Berliner-Volks-Phrase deutet gnugsam hin auf die allgemeine Geringschätzung des lutherischen Pöbels gegen den religiösen Jugend-Unterricht!) unter dem Geknarre einstürzender Banken und unter dem groblauten Geschwätz zusammengelaufenen Markt- und Höcker-Gesindels, öffentlich eingesegnet werden, ja wohl — eingesegnet werden,! — ich möchte lieber sagen *eingesargt* für ihr ganzes Leben zu Gottesvergessenheit und Sittenlosigkeit.

Andere, sonst gewöhnliche, von der Weisheit frommer Vorfahren angeordnete Katechisazionen mit den Kindern der Parochial-Schulen, — Katechisazionen, welche, mit erforderlicher Zweckmäßigkeit angestellt, für die kleinen Zöglinge nicht minder, als für ihre Lehrer, die Schulhalter,

und für diese insbesondere, höchst erspriesslich werden könnten, — gehen nach und nach ganz ein: und die Herren Ober-Aufseher merken es nicht einmal: wovon ich ein allerneuestes Beyspiel nur aus diesem Jahr 1803 anführen könnte.

Eine Rüge zu hören, ist gewissen Herrn Seel-Sorgern! so ungewöhnlich, daß sie von dem Mann, der sie unlängst zuerst wagte, nur folgendes Urtheil auszusprechen beliebt haben: „Er thäte das nur, um ihnen ihr frohes Stündchen auf *** bey der Pfeife und dem Glase zu verkümmern, und allenfals auch dem lieben Herrn Ra**, den er hasse, einen Tort zu thun!“ Armselige! als wenn alle eure frohen Stündchen einer gedruckten Letter werth wären!!

Aber der Mann, der jenes schrieb, findet sich öfter, zwar nicht in eurer Gesellschaft, aber in der Gesellschaft der Layen, in deren Mitte er, zu Zeiten unbemerkt und unerkannt, die geringschätzigsten Urtheile über euch, und, was viel entsetzlicher ist, die verächtlichsten Urtheile über Religion und Geistlichkeit, im allgemeinen, aussprechen hört, Urtheile, die seinen Geist ängsten, und sein Herz zerreißen: hier sammlet er den Unmuth, die Bitterkeit, die Verzweiflung, welche sich, so oft er von kirchlichen Angelegenheiten schreibt, in die Dinte an seiner Federspitze mi-

schen und die er — nur mit Mühe — bis zu dem Grade mäßiget, der auf dem gedruckten Papier sichtbar ist.

Zu dem bisher Gerügten setze man nun noch das Kalte, Kahle, Geistlose, der fortschreitenden Aufklärung des Zeitalters so gar nicht angemessene unserer ganzen Liturgie; setze man noch die allgemeinbekannte Thatsachen, daß Geistliche selbst gegen Religion schreiben, daß einige unserer allerneusten, in den gelehrten Zeitungen wegen ihrer Gelehrsamkeit, ihres Scharfsinns hochgepriesenen protestantischen Exegeten, aus Jesus Christus und aus der Bibel Gegenstände der Verachtung, des Spottes aller besseren Seelen machen; (sie selbst, die gepriesenen Klügeler, scheinen dies nicht unmittelbar zu beabsichten; aber ihre Commentare, Dollmetschungen und Hypothesen führen jeden Vernünftigen unmittelbar dazu hin:) daß unlängst nur in einer berühmten Residenz, von der Hand eines Geistlichen, ein Buch voll erhaben seyn sollendem!! Galimathias und Böhmism gedruckt erschien, in welchem Gott für ein leeres Idol der Phantasie, der Polytheism als sehr zulässig und dem höheren!! Denksystem sehr angemessen erklärt, der Glaube an Unsterblichkeit als das Traumgesicht

sicht armseliger Geister, die gesammten Dogmen der Religion gewissermaßen als eine — Maniere de parler — ausgedeutelt werden *).

O Protestantismus! lange schon bedienten sich einige deiner Religionslehrer zur Beschönigung der gehaltlosen Sophismen, mit welchen sie das System der Kirche befleckten, der etymologischen Ableitung deines Namens von — Protestiren! Ist es nicht am Ende mit dir dahin gediehen, daß deine öffentliche Bekenner gegen alle Religion protestiren? Mich dünkt, die angeführten, aller Welt vor Augen liegender Thatsachen sprechen es laut, daß diese Deutung deines Namens kein leeres Wortspiel ist!

Und doch sehe ich in allen unsern theologischen Magazinen, Journalen, Rezensions-Instituten den Übertritt des gelehrten und geistreichen Grafen von Stollberg zur katholischen Kirche mit Spott und Verwünschungen belegen; höre so manche das berüchtigte, (in einem protestantisch-

Anm. *) Den wesentlichsten Theil der Behauptungen dieses Kunststückchens Schellingischer Theologie findet der Leser in diesem meinem Werk im III. Abschnitte, näher beleuchtet, geprüft, und hoffentlich auch widerlegt.

theologischen Journal gedruckt erschienene) Epigramm eines ausgearteten Candidaten, — wo (o der Schande!) von einem — gebackenen Gott die Rede ist, welchen der Graf nun künftig essen wird; dies Epigramm mit Entzücken bewundern und sich seiner hohen Energie!! erfreuen. Elende! der Mann, den ihr verspottet, fühlt lebendiger für Gott und für Religion, als ihr alle zusammen! Lasset ihm seine Ansichten: es liegt darin mehr Großes, Geist- und Herz-erhebendes, als in eurer allgerühmten — Katechismus-Aufklärung!

Oeffentlich gesteh' ich es: In dem katholischen Religions-System existiert doch wenigstens, unangetastet, der Fond aller Religion, der nicht, wie es in so manchen akademischen Handbüchern protestantischer Doctoren und Professoren der Theologie vorgetragen wird, eine leidliche Moral, sondern — Glaube an das Übersinnliche ist. Und jene, der Wirkung auf die Sinne so angemessene Feyerlichkeit, mit welcher sich die katholische Liturgie schmückt, — nur ausgetrocknete, phlegmatische Geister ohne Kraft und ohne Schwung, wie sie da unsre skeptische und Schellingische Philosophieen nothwendig herverbringen, können sie für durchaus zwecklos erklären.

Erstaunen würd' ich über meine Kühnheit, dergleichen Geständnisse im Angesicht der Protestanten, abzulegen, deren viele darüber in Zorn gegen mich entbrennen werden: ja erstaunen würd' ich selbst über meine Kühnheit, wenn ich über diesen Zorn nicht lachte.

Aber wie ist dem Uibel abzuhelfen? Wie einem Verderben zu steuern, welches seit mehr als einem halben Jahrhundert vorbereitet und selbst von vielen unter denen, die ihm entgegenarbeiten sollten, mit strafbarem Muthwillen gefördert, gleich einem seine Ufer überschwellenden Ozean daherstürmt und Damm und Riegel auf seinen Wogen zertrümmert vor sich her treibt?

Ich seh' es nicht ein: ich verzage, ich verzweifle.

Von uns Geistlichen müßte die Grundverbesserung anfangen: wir, wir haben gesündiget, mehr als das Volk haben wir gesündiget. Gestraft genug sind wir: aber für das Vergangene gnug zu thun — wie vermöchten wir's?

Zuvörderst müßte unsren Consistorien, deren Vollmacht, wie ich leider! sehe, beschränkter ist, als jeder andern hohen Landescollegien,

so wie ihren Stellvertretern, den so genannten Inspectoren, nicht nur die Sitten, sondern auch die Lehren der einzelnen Geistlichen, in sofern sie Beziehung auf die Religion haben, ein Gegenstand strenger Beobachtung und Beurtheilung seyn, welches ohne alle Inquisizions-Quälereyen gar wohl geschehen könnte, und wogegen man eine ähnliche Einrichtung unter der mit Verachtung selbst vom Thron herab gestempelten Wöllnerschen Geschäftsverwaltung sehr unzeitig als Beyspiel der Unmöglichkeit der Ausführung aufstellen würde. Freylich bliebe nach allem immer die Frage übrig, die mit allen Fragen nach den Prinzipien über die Prinzipien Aehnlichkeit hat, die Frage:

Custodes sed quis custodiet ipsos?
Wer wird die Wächter bewachen?

Alsdann aber würd' es auch als ein Crimen Simoniae bestraft werden müssen, wenn gewisse Leute, wie jetzt in einer gewissen Stadt der Fall seyn soll, durch Nepos, durch Aufnahme in * * u. d. gl. ihre Consistorialschaften vorzubereiten suchen, welches ihnen doch nur unter dem lauten Spott über ihre Energielosigkeit und gravitätische Steifheit gelingen würde. Denn warlich! es ist Zeit, daß, gerade im geistlichen Fach,

nicht die Aemter für die Männer, sondern die Männer für die Aemter da seyen *), ein Prinzip, welches Friedrich Wilhelm III. und sein erster Minister in der Besetzung der weltlichen Aemter so glücklich befolgen, und von welchem auch das Berlinische Ober-Consistorium, so viel es mit seinen nur gar zu beschränkten Kräften immer vermochte, bis dahin nie abwich.

Noch einen Gedanken in Hinsicht der zu erweiternden Vollmacht der Konsistorien, besonders der Ober-Consistorien oder allerhöchsten geistli-

---

Anm. *) „Wenn Sie eine protestantische Bischoffsmütze fänden, lieber P**,“ sagte unlängst der aufgeklärte und religiöse Kaufmann *B*, „würden Sie sie aufsetzen?“— —

„Ich schwör' es Ihnen bey meinem Glauben an die Religion,“ antwortete der Geistliche: „und wenn die geistliche Spitzmütze auf „dem Ast eines Zwergbaums mir vor der Nase „hinge: ich würde nicht die Hand darnach „ausstrecken; denn, so wie der Protestantismus besonders in der - - - Monarchie ge„genwärtig geeigenschaftet ist, giebt eine solche „Stelle weder Ruhm noch Brodt, noch Be„quemlichkeit, und meine schöne Muse — „wäre das erste Opfer!!“ — Der P** sagte scherzhaft eine sehr ernste Wahrheit.

chen Landes-Collegien, hab' ich auf dem Herzen: er heißt — Einführung einer geistlichen Dictatur oder Beschränkung der Schreibe- und Sprech-Freyheit der Geistlichen, in sofern es die ewigen Posizionen der heiligen Religion der Menschheit, den Glauben an Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit und Tugend-Pflicht betrift.

„Also mitten in dem Protestantismus ein Pabstthum?"

Ich antworte: Allerdings — mitten im Protestantismus ein Pabstthum.

Die Idee verdient eine sorgfältige Erwägung.

Eine Anzahl von Menschen, welche in dem Glauben an Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit und Tugend-Pflicht ein besonderes Licht für ihren Geist, einen besondern Trost für ihr Herz finden, bestellt gewisse Leute, denen sie einiges Talent des Vortrages zutraut, zu Lehrern dieses ihres Glaubens.

Zu welchem Zweck? Ohne Zweifel zu keinem andern, als um durch die Lehrer in diesem Glauben gestärkt, im Leben geleitet, in der Trübsal getröstet, in der Stunde des Todes mit seliger Hoffnung erfüllt zu werden.

Gesetzt nun: Einer dieser Lehrer stellte sich auf den heiligen Lehrstuhl hin, und predigte zu

der Versammlung von dem todten, vernunft- und geistlosen Universum, als der ewigen Ursache aller Dinge; predigte von dem bisher geglaubten Schöpfer Himmels und der Erden, bekannt unter dem Namen Gott, als einem ungeheuren Missgebilde der Vernunft, als einem leeren Traumgesicht der Phantasie; predigte von der unerbittlichen Nothwendigkeit und dem blinden Ungefähr, als den unbeschränkten Beherrschern der menschlichen Dinge; von dem Glauben an eine bessere Welt jenseits des Grabes, als dem armseligen Trost kleiner Seelen; würde die Gemeine recht thun, die einen solchen Lehrer absetzte, selbst angenommen, daß der Mann sich mit redlicher Seele von den Gegenständen seines Vortrags überzeugt bekennete?

Unmöglich wird man diese Absetzung misbilligen, denn der Zweck seines Lehramtes ist ja durch einen Vortrag dieses Inhalts vernichtet. Der Mann treibt das Gegentheil von dem, was er treiben sollte: wer kann ihn im Dienst behalten?

Aber setzet: der Mann hätte die Lehren von dem genannten Inhalte, ohne sie eben in seinem Vortrage mündlich in Anrege zu bringen, blos in einem öffentlich-gedruckten Buche bekannt gemacht, wozu er aber sich zu bekennen nicht entblödete, auf welches er sich in andern seiner

Schriften namentlich bezöge, welches er in Gesellschaften oder auch den Gliedern seiner Gemeine zu lesen anpriese?

Solche öffentlich dargelegte Zeugnisse von seinen dem zu lehrenden Glauben entgegengesetzten Überzeugungen würden das Vertrauen der Gemeinde-Mitglieder in die Redlichkeit des Lehrers gefährlich schwächen, ja vernichten. Auch auf diese Art also würde der Zweck des ihm übertragenen Lehramtes zerstört: auch so also hätte er seinen Dienst verwirkt.

Daß er andere Überzeugungen hat, als die Gemeine, wer kann, wer will's ihm wehren? daß er aber diese dem zu predigenden Lehrglauben entgegengesetzte Überzeugungen öffentlich geltend machen will, ist — ein Verbrechen gegen seine Amtspflicht.

Welchem Präsidenten eines Collegii, welchem Rechtsverwalter, welchem Staatsmann ist es erlaubt, öffentlich die Landes-Gesetze zu verspotten oder nur diejenige Verfassung für die einzig rechtmäßige zu erklären, welche mit der Regierungs-Form seines Landes, dessen Gesetze er verwaltet, im Widerspruche steht?

Nach denselben Grundsätzen erklär' ich Luthers Ausstoßung aus der katholischen Kirche, seitdem er gegen Heiligen-Verehrung, Untrüglich-

lichkeit der h. Väter, und päbstliches Ansehen, öffentlich gesprochen und geschrieben hatte, für nichts mehr und nichts weniger als für eine Handlung der Gerechtigkeit (acte de justice) so wie ich die vielbesprochene und vielbeschriebene Amtsentsetzung des berüchtigten Gielsdorfer Predigers Schulze, dessen antiprotestantische Lehr-Dogmen bekannt sind, für die Handlung der Gerechtigkeit eines protestantischen Ober-Consistorii erkläre.

„Aber", sagt man, „der Mann kann ja nicht „gegen seine Uiberzeugung predigen: und ist übri„gens ein gar schätzbarer Character!" Ich antworte: Er seys! aber er taugt nicht zum Religionslehrer dieser Gemeine: sie muß ihn ausstoßen.

Es ist also wohl kein Zweifel, daß man mit dem öffentlichen Glaubensbekenntniß eines Protestanten nicht katholischer Religionslehrer, mit dem öffentlichen Glaubensbekenntniß eines Katholiken nicht protestantischer Religionslehrer seyn kann.

„Allein, fährt man weiter fort, bey diesem um „den religiösen Lehrglauben unverrückbar gezogenen „Gehege ist kein Fortschritt der Aufklärung, keine „Läuterung der (oft so unreinen!) Dogmen, keine Vervollkommnung der Menschheit möglich."

Dies streit ich nicht ab: denn die Kirchengeschichte belegt die Behauptung mit unwidersprechlichen Zeugnissen.

Aber wenn dann der Gemeine mit den unreinen Dogmen, (die mit der Vernunft oder wohl gar mit der Sittlichkeit im Widerspruch stehen) das Recht zugestanden werden muß, den Irrlehrer, (vielleicht einen Wahrheit und Tugend liebenden Mann) abzusetzen; so bleibt dem Ausgestoßenen das Recht, nach Gelegenheit der Umstände eine eigene Gemeine zu errichten: welches offenbar der Fall mit Luthern war.

„Aber wie lange muß an dem, was Religions-Dogma seyn soll, geläutert und gesäubert werden?“

So lange, bis Vernunft und Sittlichkeit (d. h. der allgemeine Moralsinn) gegen das Religions-Dogma nichts mehr einzuwenden haben.

„Ob ich die Religion für in's unendliche perfectibel halte?“

Ich antworte: Schlechterdings nicht: denn sie ist ein durch Vernunft und Sittlichkeit, Gegebenes, Bestimmtes, und Begrenztes.

„Aber Vernunft ist doch in's unendliche perfectibel.“ Ich leugne es nicht: und der Begriff der Gottheit, blos durch Vernunft, und abstrahirt von sittlichen Beziehungen gedacht, ist,

wie die Vernunft selbst, etwas in's Unendliche zu läuterndes, zu verfeinerndes; kann in's unbestimmbare transcendentalisirt werden.

„Also?"

Also wären die religiösen Begriffe von Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit bis in's Unendliche perfectibel? Das folgt keinesweges. Denn nur Vernunft und Sittlichkeit zusammen bilden die Religion: Sittlichkeit aber und — Menschheit, an welche letztere die Sittlichkeit in uns Vernunftwesen geknüpft ist, richten und stellen gleichsam die Vernunft, die, so wie sie uns nun verliehen ward, eine Dienerin der Sittlichkeit und der durch sie veredelten Menschheit ist oder vielmehr immer seyn soll.

„Keine Religion demnach ohne Sittlichkeit?"

Keine! — Religion ohne Sittlichkeit, ist für den Menschen, um einen Ausdruck des Apostels Paulus zu brauchen, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, eine Schaale ohne Kern, ein Körper ohne Geist. Denn für das physische oder technische, selbst für das contemplative Leben kann der Mensch von der Religion ohne sittliche Beziehung nicht den geringsten Gebrauch machen. Ohne sittliche Beziehung hat sie daher auch für den Menschen nichts geisterleuchtendes und nichts herzerhebendes, nichts großes und nichts rührendes: kurz, ein

Gott, als ens brutum gedacht, — also als das Gegentheil von einer allerhöchsten Vernunft und Güte, theilnehmend für alle Geschöpfe, theilnehmend auch für das mit Vernunft und Freyheit begabte Menschen-Geschlecht, unser Heil, wie unsere Sittlichkeit wollend, — die Vorstellung von Gott als einem solchen — ens brutum kann keine Religion begründen: denn sie ermangelt aller sittlichen Beziehung: durch eine solche Uiberfeinerung wird die Religion aufgehoben, vernichtet, wie durch einen zu gespitzten Ausdruck ein schöner Gedanke, wie durch eine chemische Zersetzung der Farben ein Meisterstück von Corregge. Kurz Religion ohne sittliche Beziehung ist — keine Religion. Denn, noch einmal, Sittlichkeit und Menschheit beschränken den unendlichen Vernunfts-Gedanken zu einer bestimmten Idee, die aber als etwas Uiberschwängliches, Uiberirdisches, selbst ein Unendliches ist, wenigstens in's Unendliche tendirt oder hinstrebt.

„Aber denken wir uns z. B. Wesen einer höhern Ordnung, die blos reine Vernunft ohne sittliche Anlagen hätten?

Man kann zweifeln, ob es solche endliche Wesen in dem Universum giebt? wenigstens ist Vernunft ohne sittliche Anlage nichts weiter, als

ein höherer Instinct, mithin hat auch ein reines Vernunft-Wesen, ohne sittliche Anlagen weniger Würde, als eins mit diesen Anlagen. *) Aber gesetzt, es gäbe solche durchaus reine Vernunft-Wesen, dann — —

„Dann also?“

würde der Gedanke „Gott“ für sie allerdings in's Unendliche (verzeihe man mir den Ausdruck) in's Unendliche sublimabel seyn. Wozu — Heftung und Beschränkung dieses Gedankens durch sittliche Beziehung: da sie Sittlichkeit nicht kennen und nicht brauchen?

Wollte sich indessen die Gottheit den Wesen dieser Gattung näher offenbaren; so that sie es vielleicht auf eine uns unbekannte, uns nicht ahndbare und nicht begreifliche Weise. Uns hat sie sich nur durch den Gedanken an sie mit sittlichen Beziehungen geoffenbart. Wie diese Manifestazion der Gottheit allen unsern intellectuellen und moralischen Bedürfnissen zusagt, ist von mir in dieser Schrift hinlänglich entwickelt worden.

„Alles zusammen genommen, sind also die „Religions-Dogmen von Gott, Vorsehung, Un-

Anm. *) In der Idee der Gottheit ist dies freylich ein ganz anderer Fall.

„sterblichkeit, Tugend-Pflicht, wie sie da von „den bessern unter den Kirchen-Lehrern aller Zeit „und insbesondere auch von den Spaldingen, „Sacken, Zollikofern, Reinharden, „(troz unwesentlicher Modificazionen) vorgetragen „und von den Leibnitzen, den Garven, den „Kanten anerkannt werden, so geläutert, so „von allen Misverständnissen und Irthümern abge-„klärt, daß es keiner weitern Läuterung bedarf?“

Daß es keiner weitern Läuterung, keines feineren Transcendentalisirens bedarf!!! das ist meine wahreste unumwundene Meynung über dieses höchst wichtige Thema. Die Gründe meines Ausspruchs sind folgende:

Erstens: Es herrscht in jenen Lehren, so wie sie da von den genannten Theologen vorgetragen, von den Philosophen anerkannt werden, kein Widerspruch gegen Vernunft oder Sittlichkeit. Zweytens: Jede Überfeinerung der angeführten Begriffe verwandelt sie in nichts: und die unbegränzte Transcendentalisazion führt, wie es in der Schellingischen Philosophie am Tage liegt, zum Nichts: denn die Schellingsche Philosophie ist, wie man's auch transcendental-demonstrativ dargethan, die Philosophie des Nichts und construirt eigenmächtig die Gottheit, von welcher wir andere

behaupten, daß sie alles und sogar den Gott, construirenden Schelling und seine Genossen construirt. Jene endlose Transcendentalisirung ist demnach der Tod aller Religion.

So bildet denn Glaube an Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit und Tugend-Pflicht die heilige, unverbesserliche Religion — nicht der Katholiken, nicht der Lutheraner, sondern — der Menschheit. Dies ist das ewige Wort für die sinnlichen Vernunft-Wesen dieser Erde, welches ihnen aus d[illegible] Höhen und Tiefen der Schöpfung, so wie aus dem Innern ihres Herzens zutönt und welches als der Wiederhall des in seiner Natur wandelnden Gottes betrachtet werden mag: dies ist das — himmlisch-beurkundete und versiegelte Symbol, von dem Übersinnlichen, Unaussprechlichen, was unser Geist jenseits dieses Sichtbaren so erhaben ahnet, unser Herz mit unergründlicher Sehnsucht verlangt.

„Aber könnten nicht die so gemodelte Vorstel-„lungen von dem, was göttlich ist, auch blos „gleichsam zeitmäßig, nur für eine so und so „gemodelte Cultur oder Geistes- und Gemüthsbil-„dung geeignet, mithin jetzt oder künftig „wandelbar seyn? Denn daß nun gerade „diese Vorstellungen die wirkliche, die al-

„kein wahre Gestalt des Göttlichen (man „verstatte uns diese Sprach-Art) ausdrücken, „kann doch nicht behauptet werden. Am Ende ist „es immer nur eine Art zu denken, zu „imaginiren, das Unendliche zu symbo„lisiren."

Freilich ist es dies: aber — für sinnlich-vernünftige Wesen die allein-mögliche, allein-würdige und sittliche Art, sich das Göttliche zu denken — oder vorzustellen.

„Könnt es denn aber nicht auch einige so feine Geister geben, denen jene Vorstellungen noch zu irdisch, zu sinnlich, zu menschlich sind, denen sie nur gleichsam in einer höhern Potenz; der Transcendentalisazion zusagen?"

Die Gedanken und Vorstellungs-Arten der Menschen kann niemand hessen und niemand beschränken. Sagt doch schon Cicero: „Nie gab es eine so abgeschmackte Vorstellung, die nicht irgend einmal durch ein philosophisches Gehirn hinfuhr": ein Ausspruch, an dessen Wahrheit wir in Deutschland, seit der allerneusten Periode der Philosophie, doch wohl nicht zweifeln können.

Man kann und darf keinen zwingen, Religion zu haben: wer aber Religion haben will,

will, der kann sie nur nach jenen Haupt-Begriffen haben, wofern sie anders nicht ohne alle sittliche Beziehung, nicht ohne alles Interesse für Geist und Herz seyn, mit andern Worten, wofern seine Religion — keine Religion seyn soll, denn — sittliche Beziehung, Beziehung auf Geist und Herz — bleibt, nach dem vorhin erwiesenen, die

conditio, sine qua non aller Religion.

Alle religiöse Menschen, alle religiöse Secten, so viel jemals durch Geschichte und Erfahrung bekannt geworden, erbauten ihr — oft so abentheuerliches — Gebäude auf jenem Grunde, und die angeführte Dogmen können daher mit Recht als der Geist, der Auszug, der Kern aller jemaligen Religionen angesehen werden. Die ungeheuerste Lüge, welche je eine schreibende Feder dem lesenden Publikum in's Angesicht zu werfen die Unverschämtheit gehabt hat, ist die, welche man in den „Heiligen Reden nach Schellingschen Prinzipien" liest, und die in dieser unserer Kritik der Religions- und Moral-Systeme (hinlänglich, sollt' ich denken,) widerlegt gefunden wird, nämlich: daß allen religiösen Secten und allen wahrhaft religiösen Men-

schen die Idee von Gott, als einem lebendigen Gott, als einer allerhöchstweisen und gütigen Natur, immer höchst gleichgültig gewesen. Ich sage noch einmal: Unverschämter hat nie ein Schriftsteller zu lügen sich erfrecht.

„Seys dann! Dagegen muß man aber doch „gestehen, daß gewisse Menschen durchaus kei„nen Sinn für Religion verrathen — für Reli„gion in der Form, wie sie da eben entwickelt „worden, d. h. nach den allgewöhnlichen und „herrschenden Begriffen."

Ich hoffe doch nicht, es mir zum Vorwurf angerechnet zu sehen, daß ich keine neue, nie erhörte, noch in keines Menschen Geist, in keines Menschen Herz gekommene Religion einführen oder behaupten will? In allem, was das Interesse der Menschheit betrifft — in Religion und Moral also insbesondere — ist consensus omnium oder wenigstens maximae partis kein zu verachtendes Argument.

„Auch sollte das Letztgesagte nicht Vorwurf „seyn. Gab es denn aber nicht von je her, und „wird es nicht auch künftig immer geben — „Gläubige und Ungläubige?"

Das ist ein Satz, den ich selbst beherzige und dessen Erörterung man im Verfolg dieser

Schrift ein paar Paragraphen gewidmet finden wird. Es gab Menschen ohne musikalischen, ohne dichterischen Sinn: es gab so gar einige, (obgleich wenige) ohne Moral-Sinn: man sieht nicht ein, warum nicht auch einige Menschen ohne religiösen Sinn gefunden werden sollten.

„Nun also diese?“ — „Wird man ihnen „jene Formen der Ansicht übersinnlicher Dinge „aufdringen können?“

Aufdringen? Welch ein Ausdruck für Vernunft- und Freyheit begabte Wesen? Wer unmoralisch bleiben will, bleib' es auf seine Gefahr! Wer nicht Religion haben will, habe sie nicht! Aufzwingen kann und darf man hier nichts.

„Also auch nach dieser Ansicht kann und wird „es immer Ungläubige geben?“

So gut, als es von jeher Gläubige gegeben hat, und immer geben wird: es ist die Eintheilung der Bibel in — Kinder Gottes und in Kinder der Welt.

Wann nun also die Kinder Gottes, oder die Gläubigen sich zu Einer Gemeine verbinden, und Lehrer wählen, welche ihnen die oben erklärten Religions-Dogmen vortragen sollen; dann, sag ich, kann diesen Lehrern nicht unbedingte Sprech- oder Schreib-Freyheit verstattet werden: es muß zum Besten der Lehrer und der

Gemeine eine Art von Diktatur eingeführt werden: die, in Tagen kühner Angriffe auf den Glauben, in Tagen des Unglaubens oder wenigstens der gränzenlosen Zweifelsucht, um so viel unerlaßlicher wird.

„Beschränkung der allgemeinen Denk- und „Schreib-Freyheit also ist es doch nicht, dessen „Einführung, nach diesen Grundsätzen, gewün-„schet wird?"

Das sey ferne von mir! Die Ungläubigen, die Irreligiösen, die Welt-Kinder bilden ja auch eine Art von Gemeine: und zu der Grundverfassung dieser Gemeine gehört — Gesetzlosigkeit in dem, was wir andern religiöse Dinge benahmen. Hier also muß auch in Rücksicht dieser Gegenstände unbegränzte Denk-Sprech- und Schreibe-Freyheit statt finden. Manche der unreinen Mischungen, wodurch die heilige Religion der Menschheit so oft entstellet wurde, ward geläutert, ward ganz entfernt durch Untersuchungen, angestellt in der Welt der Ungläubigen. Wie das Laster zur Prüfung der Tugend; so diente der Unglaube zur Prüfung und Läuterung des Glaubens.

„Ob ich es mit der allgemeinen Menschen-„Pflicht, nach Wahrheit zu streben, verträglich „finde, daß auch Gemeinen von beschränk-„terer Ansicht der Dinge, z. B. die an

„Heiligen-Verehrung, an Maria, als die Mut-
„ter eines Gott-Menschen glauben, eine Art von
„Dictatur gegen ihre Lehren einführen?“

Diese Dictatur find' ich mit jener Pflicht kei-
nesweges unvereinbar. Denn der Mensch weiß
nur für jetzt, was ihm Wahrheit ist: und nur
durch das, was er für jetzt wahr findet, ist re-
ligiöse Erbauung möglich.

Doch tritt hier die allgemeine Bedingung ein,
daß das, was nach einer solchen Dictatur gelehrt
werden soll, nicht gegen Vernunft und Sitt-
lichkeit unmittelbar anlaufe. Letzteres
kann weder von der Heiligen-Verehrung, noch
von der Verehrung Maria's behauptet werden:
in sofern nur diese Verehrungen nicht als etwas
verdienstliches angesehen werden, wodurch man sich
für Tugend-Pflicht und gute Werke entschädigen
könne. Dagegen als Trost und Beruhigungs-
Mittel oder auch, als eine Art der Ver-
sinnlichung des Göttlichen, zu dessen
reiner Höhe man sich durch diese Unter-Be-
griffe, als auf stützenden Stufen emporschwin-
gen, und Geist und Gemüth bis zur Gottheit
erheben will, find' ich, für Seelen von einer
gewissen niederen Temperatur, wenn ich
mich so ausdrücken darf, gar wohl zuläßig.

Unterdessen ist es nicht zu verkennen, wie leicht bey diesen und ähnlichen Dogmen gefährliche, sitten-verderbliche Anbiegungen und Neben-Begriffe die Seelen irre führen können. Diese Verirrungen hat die katholische Kirche freylich nicht sorgfältig genug verhütet; ja leider! nur zu oft sie begünstiget.

Überhaupt aber ist es ein kindischer Wahn, oder eine absprecherische Naseweisheit, die unter den Protestanten, und selbst unter vielen so genannten Gottesgelehrten unseres Coetus herrscht, daß wenn ein Boßuet, ein Fenelon, Katholiken sind, sie es auf dieselbe Art sind, wie etwa eine alte Pariser-Matrone in der Rue de Quinquempoix. Nicht wahr? so drücken sich doch aßgewöhnlich unsre geistliche Herren auf Universitäten und auf Canzeln über die katholische Kirche aus? und stoßen dadurch die schon getrennten Gemüther noch mehr von einander ab.

Er, Pascal, der große Pascal, der Jacobi-Kant seines Jahrhunderts, transcendental-fein wie jener, voll hohen Sinnes für das Übersinnliche, wie dieser, war dann Er nicht katholisch? Freylich hatte sein Katholicism fast etwas zu viel von dem des Volks: aber seinem brennend-heißen, unstillbaren Verlangen nach dem Göttlichen ergieng es, wie der Liebe

so manches feurigen Jünglings, dem die Band-schleife am Arm seiner Geliebten als ein Theil ihres Selbstes gilt, und der, in Augenblicken schöner Begeisterung, die Schleife küßt, wie den Arm selbst, den sie schmückt. Nur weil Eure Seelen so klein sind, spottet ihr über große der Art!

Wäre der reine Glaube an Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit, Tugend-Pflicht, nicht von der Art, daß auch das beschränkteste, ungebildetste Gemüth (nur nicht das von andern religiösen Vorurtheilen schon eingenommene) ihn in seiner ganzen Fülle ergreifen, und Heil und Trost für Zeit und Ewigkeit darin finden könnte; so würd' ich gradezu gestehen, daß der geläuterte Katholizism (ich sage der geläuterte! aber ich sage es sine reservatione mentali:) den Geistes- und Herzens-Bedürfnissen des Volks, oder wie man sich auch ausdrückt, des gemeinen Mannes, viel angemessener zusagt, als die/protestantische Abstractionen.

Gleich, durchaus gleich sind die ursprüngliche, religiöse und moralische Geistes- und Herzens-Bedürfnisse des gemeinen Mannes und des gebildetsten Weisen: aber die Form ihrer Entwickelung und äußerlichen Darstellung

darf deswegen bey beyden nicht auch gleich seyn.

Dagegen behaupt' ich, daß diese Form für das Volk nicht grade die katholische seyn müsse; sondern daß die von mir oben so benahmte heilige Religion der Menschheit dazu viel schicklicher und durchaus ergreiflich ist: wenn ich schon nicht leugnen kann, daß meine pastoralische Erfahrungen mir zuweilen Seelen entgegen geführt, die nur mit äußerster Schwürigkeit bis zu dieser Höhe emporgehoben werden konnten.

Das Lehrsystem der katholischen Kirche hat, wie man von selbst sieht, eine Sphäre von unvergleichbar größerem Umfang, als das protestantische, und sagt gewissermaßen jeder möglichen Vorstellungsart des Unendlichen zu, selbst der allerrohesten des ersten Naturmenschen, die der Denker gewiß doch auch nicht verachten muß. Ihr Name ist erhaben, ist der Religion würdig — die katholische, die allgemeine. Ist dann nicht Religion das himmlische Gemeingut der Menschheit?

Aber verhehlen kann ich's auch nicht, daß ich es für eine Art von Frevel an dem Hei-

ligthum der Menschheit erkläre, einen recht-gläubigen Katholiken, wofern er uns nicht selbst etwa mit Zweifeln an der Wahrheit seines Glaubens entgegenkommt, zum Protestantismus nach der Exegese eines gelehrten Tellers oder Paulus überzuführen. Denn dieser Übergang, wenn er nicht gewissermaßen durch ein ganzes Leben von Forschen und Nachdenken vorbereitet ward, ist ein ungeheurer Salto mortale: welches, bey dem Protestantismus nach der Exegese eines der früheren Gottesgelehrten unserer Kirche, offenbar viel weniger der Fall seyn würde.

Endlich füge ich noch diese Erklärung hinzu: daß ein geläuterter, platonisirter Offenbarungsglaube, wie ihn da ein Spalding, ein Sack, ein Zollikofer in ihren heiligen Reden an das Volk vortrugen, mir die angemessenste Volksreligion zu seyn scheint.

Unsre allerneuste Abweichung von diesem System, oder vielmehr das allgewöhnliche Drüberhingleiten in unsern Predigten, ist eine wesentliche Mit-Ursache von dem gegenwärtigen Verfall der äußern und innern Religion unter den Protestanten: welches ich in meiner Schrift:

„Uiber Gottesverehrung" hinlänglich dargethan zu haben glauben darf *).

Von dieser weitläuftigen, aber, hoff' ich, nicht zwecklosen Abschweifung, in welcher wenigstens nicht Gegenstände verhandelt wurden, die zu den vielbesprochensten oder auch zu denen gehören, wo alles schon rein ausgeschöpft ist, kehr' ich dann zurück zu der unsern obersten geistlichen Landes-Collegien zu bewilligenden, Dicta-

Anm. *) Kleingeistig, ja lächerlich habe ich von jeher die Aengstlichkeit einiger geistlichen Herren gefunden, die etwa einem Kranken oder Sterbenden, dessen Religionsglaube in einer von der ihrigen verschiedenen Form gemodelt war, nur mit Zittern und Zagen in seiner Glaubensform Trost zusprechen: „Denn," sagten sie, „wir glauben ja nicht mit voller Uiberzeugung, was wir ihm sagen sollen." Wer sich drauf versteht, die Religion als Ein großes, durch keine Verschiedenheit der Systeme zu zerstückelndes Ganzes anzusehen und zu behandeln, den können dergleichen Vorfälle bey Pastoral-Geschäften unmöglich in Verlegenheit setzen. „Von großen Dingen," sagt Plato, „muß man großherzig urtheilen."

tur *), über deren Sinn und Deutung man mir nunmehr wohl keine Fragen vorlegen wird.

Anm. *) Es entsteht die Frage: Ob diese Dictatur sich auch auf Schriften des Religionslehrers, welche keine unmittelbare Beziehung auf die Religion haben, erstrecke? Ich sage: Nein. Alles, was nicht den Sitten und nicht der Lehre entgegen ist, mag er so wie sprechen und thun, also auch schreiben. „So könnte denn der Religionslehrer z. B. auch Satyren schreiben?" Ja wohl! Auch Satyren könnt' er schreiben, in so fern sie Laster oder Thorheiten mit Anstand rügen.

Young's, des unsterblichen Verfassers der Nachtgedanken, Satyren, „the universal Passion" — die des polnischen Erzbischoffs Krasizky, — Yoriks empfindsame Reisen, (ein paar Blätter ausgerissen) desselben Tristram Shandy, (ein Achtel des sonderbaren Werks weggestrichen) entehren nicht nur keinen, sondern ehren jeden Religionslehrer. Dagegen sind Swifts Satyren, größtentheils des Religionslehrers unwürdig, weil sie — jedes edeldenkenden Mannes unwürdig sind, indem sie darauf ausgehen, die Würde der menschlichen Natur zu erniedrigen und wohl gar lächerlich zu machen. Welche der Rabnerschen Satyren aber sollte wohl einen Geistlichen ent-

So sind wir Geistliche dann gebunden, unauflösbar gebunden an das ewige Symbol der heiligen Religion der Menschheit: Keinem von uns, die wir den himmlischen Glauben lehren sollen, ist es verstattet in Wort oder Schrift den Unglauben zu predigen: keiner, der ein Gesandter Gottes an die Gemeinen seyn soll, darf ihn, seinen erhabenen Sender, verleugnen, oder irgend eine der Lehren, welche von den Gemeinen, als aus dem Munde des Senders selbst auf die Lippe des Gesandten gelegt, anerkannt worden, verdrehen, verstümmeln: bey Strafe, mit öffentlichen Bann und Fluch der Kirche in der Gemeine des Herrn gebrandmarkt zu werden, (in der Meinung der Welt-Kinder, die, nach dem biblischen Ausdruck, draußen sind, mag der kirchliche Brandmark immerhin für ein Ehren-Denkmal gelten, mag es sogar auch an sich

ehren? Gesetzt ferner: der Geistliche brächte ein Trauerspiel auf die Bühne? Young, der Prediger Hume und ma[illegible] andere brittische Geistliche, schrieben Trauerspiele. — Ich antworte: „Würdiger eines Lehrers der Religion ist es, auf der Bühne Thränen über die leidende Tugend zu entlocken, und jedes schöne Gefühl anzuregen, als von der Kanzel herab die Zuhörer in Schlaf zu sprechen."

seyn!) muß es den **Barthen und Gielsdorfer Schulzen**, oder auch den neuerdings aufgetretenen - - - - untersagt seyn, **theologisch zu renommistisiren**, die wahren Gottesverehrer zu ärgern, : den Weltlingen Schadenfreude an der Profanazion des Heiligthums zu bereiten.

Etwas **Aehnliches** von einer solchen **Dictatur** fand allerdings in dem geistlichen Stande, selbst unter uns Protestanten, statt: aber wie schlaff der Zügel dieser Dictatur, wie gebunden die Hände der Dictatoren waren, liegt in der neuern Geschichte unserer Kirche schauderhaft zu Tage. Wie lange trieben nicht die genannte Menschen und Ihresgleichen ihr Wesen, bis ihnen die theologische Dictatur Einhalt zu thun vermochte!

Daß ein großer Theil des herrschenden Unglaubens, so wie des noch ausgebreitetern Indifferentism gegen Religion in der protestantischen, besonders in der lutherischen Kirche, sich gerade von den — fast möcht' ich sagen — theologisch-sansculottischen Schriften jener Renommisten ableitet, ist wohl nicht zu leugnen: denn auf die **Mittel-Stände** haben sie mit vielumfassenden Einfluß gewirkt, mit einem Einfluß, dessen

sich die Schriften der offenbaren Widersacher der Religion nicht rühmen können.

Denn so ganz wird man doch wohl den Werth und die fruchtbare Wirksamkeit des stillen Prüfens und Forschens nicht verkennen wollen, um zu behaupten, daß die angeführten Brandfackel-Träger — die Luther oder Zwingli des neuern Protestantismus gewesen?

Schon hör' ich mich in allen philosophischen, theologischen und politischen Zeitschriften einen Papisten, Jesuiten, Obscuranten schelten! Mag man mich schelten! Wer mich nicht muthwillig misversteht, (wie wohl es auch Dümmlinge giebt) kann mich nicht schelten: die allgemeine Denk- und Schreib-Freyheit bleibt ja von mir unangetastet. Wie hohen Werth ich darauf setze, mögen unter andern meine Erörterungen darüber in dem Werk: „Geist und Character des achtzehnten Jahrhunderts" bezeugen!

Wie viel in unserer Liturgie, besonders in unseren preussischen Gemeinen zu verbessern ist, wo wir Brandenburger, — ehedem die

feurigen Licht-Geister, die sich sogar den Namen der Aufklärer Deutschlands anmaßten, nun in cimmerischer Lethargie erstarrte Seelen — so tief, tief hinter dem zurück stehen, was in vielen Neben-Ländern um uns her mit eben so viel Glück als Kraft geleistet worden, hab' ich in meiner oben angeführten theologischen Schrift doch wohl nicht allein gezeigt?

Talia quis nescit?

Sehr erwünscht ist mir das Erstaunen gewesen, mit welchem einige auswärtige Rezensenten vor gewissen unverzeihlichen Greueln Babylons in der Berlinischen Liturgie zurückgefahren!

Die vortrefliche Aufsicht, in welche im M***, also in der Nähe unseres Brandenburgs und eben so auch, wenn ich nicht irre, im Hannöverischen, die Kandidaten des Predigtamts von den jedesmaligen Inspectoren und Predigern der Gegend ihres Aufenthalts genommen werden, — eine preiswürdige Einrichtung, die ich mit außerordentlicher Freude aus öffentlichen Blättern ersehen — erinnert mich wiederhohlentlich an die fast sträfliche Lockerheit, in welcher die Lutherischen Kandidaten des Predigtamts (denn die von der deutsch-reformirten Confession erfreuen sich besonderer Ermunterungen, so wie die von der französisch-reformirten der vortreflichsten Vor-

bereitung) an einem solchen Sammelplatz von Amts-bewerbern jeder Art, wie Berlin ist, dahin schwärmen. Der junge Cameralist, der Finanzier, der Jurist bilden sich durch lange mühselige unbelohnte Arbeit in ihrem Fach zu brauchbaren Geschäftsmännern: der Lutherische Kandidat in Preußen ist Prediger dadurch, daß er's ist. Die (wahrlich doch schwer zu erlangende) Weisheit zur Führung eines so wichtigen Amts, als das des Predigers ist, kommt bey ihm, im eigentlichen Wortsinne, sogleich mit dem Amte selbst. Sie liebeln, schauspielern, ressourciren, tändeln, bis die — ordinirende Hand ihr — leeres Haupt berührt: die Zuhörer ihrer schülerhaften Prediger sind liebelnde, schauspielernde, tändelnde Mädchen und Weiber so lange, bis es endlich — die Bauern-Gemeine wird, wo denn der immer noch theatralisirende junge geistliche Herr die fromme Pflüger-Heerde in seiner Predigt, mit nie gehörten und nie gefühlten Empfindungen überströmt: eine Phrase aus einer solchen jungen Predigt, (jeune Sermon, wie die witzige Marquise von Sevigne sich in einem ihrer Briefe über die Predigt eines achtzehnjährigen Abbe's ausdrückt) die ich mit diesen meinen Ohren unlängst angehört habe. Eben so kann ich einem ehrsamen

deut-

deutschen Publikum gedruckte Dispositionen, voll Sprachschnitzer und offenbarer Verstöße gegen die ersten Regeln des Styls, von einem jungen Predigerlein der geschilderten Race vorzeigen, die ich einem Gymnasiasten aus Secunda mit Widerwillen zurückgeben würde.

Erwünscht ist es mir und vielen andern gewesen, daß unser hochpreisliches Ober-Konsistorium seine Aufmerksamkeit neuerlichst auf den irreligiösen Geist unsrer Schulen gelenket hat: ob ich gleich nicht absehe, wie diesem Ur-Uibel auf den gewöhnlichen Wegen abgeholfen werden könne. Aber ist es nicht eine offenbare Verspottung des religiösen Schul-Unterrichts, daß gewöhnlich der Prediger des Sprengels, in welchem der erwachsene Jüngling wohnt, denselben noch besonders in die Katechisazion nehmen muß? Da findet sich dann der pädagogische mit dem theologischen Unterricht nicht selten im gefährlichen Widerspruch, der aller Uiberzeugung entgegen wirkt: Exempla sunt odiosa. Entweder sollten die Gymnasiasten schon in der Schule bis zur Confirmazion gebracht, oder der Religions-Unterricht sollte nach leichten Vorbereitungen in der Schule, einzig dem Prediger vorbehalten bleiben. Dies getheilte, mit sich selbst uneinige We-

sen thut der jungen Seele nie gut: denn Religion kann man nicht, wie andere Wissenschaften, dem Lehrlinge in einzelnen Abschnitten mittheilen: es ist ein *einziges, großes Total-Gefühl*: und die moralische Character-Autorität wirkt hier oft kräftiger, als der philosophisch-richtigste Vortrag.

Von der *mangelhaften Bildung der jungen Theologen auf den Universitäten* — kein Wort: *Göttingen*, das viel beneidete Göttingen, bleibt auch hier, wie in vielen andern Dingen, Muster: nächst ihr, wie ich mit Vergnügen höre, *Leipzig*: von zweyen unserer *preußischen Universitäten* ist die eine, weltbekannt, die tiefste in Deutschland, die andere, trotz der Kantischen Philosophie, immer doch sehr namenlos und vernachläßigt: die dritte kenn' ich nicht. Anstalten zur Bildung junger Theologen fehlen überall. Von *Friedrich Wilhelms huldreicher Aufmerksamkeit* für *Halle* kann man gewiß das Beste, auch für die Theologie, hoffen.

Daß die protestantische *Kirchen-Zucht* erst noch *geschaffen werden muß*, und daß die

katholische Kirche uns hier mit einer lobenswürdigen Strenge vorgeht, braucht keiner Erwähnung.

Keine geringere, als die genannten, und wie viele Veränderungen mehr noch! müßten in der protestantischen Kirche getroffen werden, wenn dem tieferen Verfall der Religion vorgebeugt, wenn der Untergang derselben verhütet werden sollte.

Der Untergang der Religion verhütet? Nein! nein! — wenn alle Gründe menschlicher Vorhersehung nicht trügen, — er ist unvermeidlich.

Aber Dank dir, anbetungswürdiger Genius des Menschengeschlechts! daß ich hier unter Religion nur den äußerlichen Cultus verstehen darf: denn der heilige Sinn für die Religion wohnt ja in den Herzen der Menschen: und kein aufgehobener oder vielmehr sich selbst vernichtender geistlicher Stand, keine niedergerissene Tempel, und keine zertrümmerte Altäre, werden die innere Religion mit in ihre Zerstöhrung hineinziehen.

Unsichtbares, aber sichtbar waltendes Oberhaupt deiner Kirche! voll Ehrfurcht sink ich in Staub vor deinem Throne nieder. Ists einem

Sterblichen vergönnt, das Ziel deiner Wege vorzuahnen? — — —

Du hast beschlossen, *allen äußerlichen Cultus zu vernichten*, damit die Menschen, wann sie dich nun nicht mehr im Tempel und an den Altären suchen können, dich in den Tiefen ihres Herzens suchen mögen, wo sie dich auch zu finden nicht ermangeln werden.

Doch walte, wie du willst! *Dein Rath ist Weisheit und Güte!* Du, der du aus dem Kampf der Elemente eine schön geordnete Welt, aus dem Streit mit dem Laster die reinere und festere Tugend hervorschaffest, wirst gewiß auch den Egoism, den Leichtsinn und den elenden Kleinigkeitsgeist des Jahrhunderts, die falschen Syllogismen der sogenannten Philosophen, den Muthwill der eitlen Schöngeister, so wie die Trägheit und Schlafsucht der Geistlichen nur zur Aufrechterhaltung des Heiligsten, was du in das Herz deiner ewig = geliebten Menschheit legtest, zur Aufrechterhaltung der Religion, herrlich zu leiten wissen!

Ja! ehrwürdige Verwalter der Religion, *Teller*, *Sack*, *Reinhard*! (denn unter Euren Namen befaß ich zugleich jeden redlichen Diener Gottes in

und außer Deutschland, der mit Euern Gaben Eure Gesinnungen verbindet): innerhalb zwanzig Jahren, und vielleicht noch diesseits dieses Zeitraums sind unsre Vormittags-Predigten des Sonntags so spärlich besucht, als es jezt unsre — wozu noch immer gehaltne? Wochen-Predigten sind.

Sachsen, das gottgesegnete Sachsen, erfreut sich in Hinsicht auf die Religion, noch einiger wesentlichen Vorzüge vor Preußen, wo das Beyspiel eines großen, allverehrten, und allverehrungswürdigen Mannes, den man in tausend andern preiswürdigen Dingen nachzuahmen vergaß, zur Zerstörung des religiösen Geistes mit fürchterlicher Kraft gewirkt hat: sein Name ist mir zu heilig, um ihn grad' an dieser Stelle auszusprechen.

Freylich! Gälte es eben so wohl von der Nachahmung des Guten, was uns die Weltgeschichte von der Nachahmung des Bösen bewahrheitet:

Regis ad exemplum totus componitur orbis.
Claudian.

so würden unsere luxurieusen Berliner edel-sparsam, und Menschen, die, nach dem schauderhaften Ausdruck des Apostels, ohne Gott leben, religiös seyn. Denn Friedrich Wil-

helm III geht uns allen in beyden lobenswürdigen Tugenden mit großem Beyspiel vor.

Edler Teller! redlicher Sack! Ich erfreue mich des Glücks, dann und wann ein Wort mit Euch zu wechseln! ich kenne Eure Herzensgesinnungen in Hinsicht auf die religiösen Angelegenheiten. Euch blutet, wie so vielen Edlen des geistlichen Standes, das Herz, Zions Verfall zu sehen, seine Baumeister zu heißen, und an keine seiner unaufhaltbar zusammenstürzenden Trümmer eine rettende Hand legen zu können!

Meine Seele zerfließt in Wehmuth, indem ich dies schreibe, und ich erhebe ein dankendes Auge zu dem Herrn seiner Kirche, daß er mir ein Geschäft von beschränkterer Wirksamkeit, aber auch von so viel geringerer Verantwortlichkeit übertragen.

Ewiger! walte über deine Kirche! walte über dein Heiligthum in jedem edlen Herzen! walte über uns alle!

Berlin,
den 28. October, 1803.

Jenisch.

Vorrede.

Der Verfasser dieser Schrift, oder richtiger, dieses Bruchstücks, von Schrift, hat sich, wie es jedem Kenner auf den ersten Blick einleuchten wird, folgende drey nicht leichte Probleme zur Auflösung vorgelegt.

Zuvörderst wollt' er den Stoff zu mehr als einem Werk in eine kurze Skizze zusammendrängen.

Die Aufschrift: „Kritik der — merkwürdigsten — Religions- und Moralsysteme" deutet die Reichhaltigkeit des Stoffs hinlänglich an. Giebt es doch ein (im Verfolg dieser Skizze von mir angeführtes) sehr weitläuftiges Werk mit dem Titel: „Grundlinie einer Kritik der Moral:" also nur Grundlinien zu einem der drey oder mehreren Werke, von welchen unser Fragment die Saamen enthält.

Die Nothwendigkeit, meine Ideen zu heften, zwang mich, sie überall, so viel möglich, in die Region des Allgemeinen zu erheben, und sie nach ihren praegnantesten Momenten zu fassen. So entstand der Vortrag — in Paragraphen, eine Methode, die wenigstens die allgemeine Übersicht erleichtert.

Das zweyte Problem war —

„Der Versuch, (wie der Titel weiter lautet) Religion und Moral von philosophischen Systemen unabhängig zu begründen."

Nach den in unsern akademischen Handbüchern herrschenden Begriffen enthält diese Ankündigung eine Art von contradictio in adjecto, ja man könnte sagen — ein crimen laesae majestatis philosophicae. Denn, (hör' ich mich fragen) „wie ist's möglich, ohne Philosophie zu entscheiden über die höchsten Probleme der Philosophie, — über Gott, Freyheit, Tugend, Unsterblichkeit?"

Man sieht, ich weiß, was die Sitte, in der Philosophie zu demonstrieren und zu syllogistisiren mit sich bringt.

Aber ich wollte und konnte nun einmal diese Sitte nicht mitmachen: Die Gründe wird der Leser in der Schrift selbst finden.

Nur so viel hier zum voraus.

„Von philosophischen Systemen unabhängig,“ ist keinesweges gleichbedeutend mit „von Vernunftgebrauch, von erweitertsten Vernunftgebrauch, unabhängig.“ Aber wenn man's mir erlauben will, mich gleichnisweise auszudrücken; so sag' ich:

Wie sich verhält der cubische Inhalt des physischen Philosophen-Kopfs zu dem Erdball; so verhalten sich die philosophischen Systeme und die nach ihren Formen zugeschnittene gesammte Philosophie, (es ist hier einzig die Rede von der so genannten Philosophia prima, sonst genannt Metaphysik, in neuern Zeiten Transcendental-Philosophie) zu dem möglich-erweitertsten Vernunftgebrauch. Eben in dieser Rücksicht gilt der berühmte Shakspearische Ausspruch: „Es giebt tausend Dinge zwischen Himmel und Erde, die sich Eure Philosophie nicht träumen läßt.“

Da ferner das höchste Problem aller philosophischen Systeme bis auf das Kantische herab, kein anderes ist, als — auszusprechen über die höchste Beziehung unserer Vorstellungen auf die Dinge, mit andern Worten, zu entscheiden über Realität oder Irrealität unserer Erkenntniß; so wird sich der

Leser im Verfolge meines Ideen-ganges überzeugen, daß ich die Entscheidung dieses Problems schlechthin für unmöglich erkläre, und daher weder Wolfen noch Kanten beypflichte; und eben so wird daraus hervorgehen, daß man, um die von mir aufgestellten Axiome über Religion und Moral anzuerkennen, weder Realist, noch Idealist, weder Dogmatiker, noch Kritiker, noch Skeptiker seyn darf. Denn von diesen und ähnlichen armseligen Hypothesen hiengen doch, nach der bisherigen Philosophie, die unendlich-wichtigen Fragen über Gott, Vorsehung, Tugend, Unsterblichkeit ab!!

Lasset uns nur bey dem Kantischen, dem unter allen übrigen Systemen ohne Zweifel gründlichsten, durchdachtesten, künstlich-zusammengeordneten stehen bleiben.

Soll euch sein einzig-praktischer, einzig-moralischer Gott annehmbar dünken?

Ihr müsset unerlaßlich seinen transcendentalen Idealism anerkennen!!

Wollet ihr den Begriff und, mit dem Begriff, das Gefühl der Freyheit retten?

Unumgänglich müsset ihr seine transcendental-idealistische, intelligible Welt, (denn allerdings giebt

es für den Denker eine intelligible Welt, nur darf sie nicht Kantisch, d. h. transcendental - idealistisch seyn) anerkennen.

Nun frag' ich: Wie die hochgepriesene Unabhängigkeit des kantischen Moral- und Religions-Systems von der Speculazion zu verstehen ist?

Man wird in meiner Schrift die ungeheucheltste Achtung gegen den unsterblichen Verfasser der Vernunft-Kritik, man wird das wiederhohlte Geständniß von der Gründlichkeit eines großen Theils der Kantischen Prinzipien finden; man wird sehen, daß ich die Behauptung von der Nichtigkeit aller Speculazionen über göttliche Dinge, vorzüglich auch aus Kantischen Argumenten deducire; obgleich ich andre, von seinem System unabhängige Grundsätze hinzuzufügen nie ermangele.

Aber eben so thöricht als verderblich find' ich es: daß man Deutschland mit logischen, moralischen und religiösen Lehrbüchern des Kantischen Systems überschwemmt; daß man diese Lehr- und Handbücher in lateinische Schulen und Gymnasien ein-

führt; daß man die Köpfe unserer Predigt- und Schul-Amts-Candidaten damit angefüllet hat.

Das bespottungswürdigste Unternehmen, welches in Hinsicht auf das kritische System, so wie überhaupt auf jedes philosophische System ausgeführt werden konnte, ist das — einer Abfassung desselben in ein Wörterbuch, und noch mehr in eine ungeheure Wörter-Encyclopädie. Das Erhard-Schmidtsche Wörter-Buch hat sein unbestreitbares Verdienst — zum Nachschlagen. Aber die neuerdings erschienene Bänderreiche Encyclopädie eines andern Mannes, (den ich weiter nicht kenne,) — wenn sie nicht so ganz geeignet ist, Philosophie zu lehren, und das Philosophiren zu verlernen; den Hauptgesichtspunkt aus dem Auge zu rücken und auf dem Kleinen und Einzelnen zu lassen!! wenn sie nicht mehr als alles andere den angebornen deutschen Nachbeter-Geist eben so wohl beweist als begründet!!

Eine Philosophie aus dem Wörterbuche! Mit Recht spotten Franzosen und Britten über deutschen Magistralism und Pennalism: durch das Philosophieren nach Hand- und Wörterbüchern werden diese Unarten gewiß unaustilgbar tief eingewurzelt.

Der Geschichtsschreiber Tacitus schildert den moralischen Character der alten Germanen durch die berühmten Worte:

Nulla gens Fide ante Germanos est,
Kein Volk ist so redlich, als die Deutschen.

ich würde den litterarischen Character unserer Nazion, besonders in Hinsicht auf Philosophie, die Wendung des Tacitus nachahmend, also schildern:

Nulla gens servitute jurandi in verba magistri ante Germanos est.
Kein Volk Europens übertrift an Nachbeterey (in der Philosophie) die Deutschen.

So viel von dem herrschenden Geist deutscher Philosophie, der wenigstens — kein Geist des Philosophirens ist.

Uibrigens glaub' ich mich sehr richtig ausgedrückt zu haben, daß, wenn die von mir aufgestellte Begründung der Religion und Moral nach althergebrachter Sitte dann einmal Philosophie hei-

ßen soll, sie eine Philosophie über die Philosophie hinaus heißen müße.

Aber so unbefangen ich mich als einem öffentlichen Verächter aller so benahmten Transcendental-Philosophie erkläre, in so fern dadurch Religion und Moral begründet werden soll; so aufrichtig verehr' ich jedes tiefere Eindringen in das Wesen und in die eigenthümliche Natur der menschlichen Erkenntniß; so aufrichtig verehr' ich jene psychologische und aesthetische Analysen unseres Geistes und Gemüths; und ich darf glauben, in allen meinen bisherigen Schriften Beweise von meiner aufrichtigen Schätzung dieser Art von Philosophie, so wie vielleicht auch von einigem Talent dafür, gegeben zu haben.

Die dritte Aufgabe endlich, welche ich mir vorlegte, war:

Der Versuch, (S. den Titel) die Theologen aus der Dienstbarkeit zu befreyen, in welche sie sich, seit langer Zeit, an die Philosophen verkauft hatten.

Diese Aufgabe ist offenbar mit der zweyten zugleich gelößt.

Aber nach den herrschenden Ansichten unserer Religions-Philosophie, (meinen bis jetzt entwickelten Grundsätzen gemäß — ein Unding) hab ich hier nichts geringeres zu leisten, als eine Lächerlichkeit, wo möglich, in ernste Wahrheit zu verwandeln.

Denn giebt es für die Theologen des Tages einen erhabenern Ruhm, als den — Philosophen zu seyn! Kantische, Fichtische, Schellingsche Philosophen zu seyn? Leset doch unsre theologische Lehr- und Handbücher unter allen diesen Rubriken. *) Jede Messe stellt Euch einige! Fast auf jeder Universität können Eure theologische Jünglinge ihren Kopf in jeder dieser Denkformen modeln! Aber welche dieser Formeln paßt für die göttlichen Lehren eines Christus, eines Johannes, eines Paulus? Je nun! diese Männer Gottes predigten (so lehren ja, fast wörtlich, die theologischen Dogmatiken vom allerneuesten Datum!) predigten Kantianismum, Fichtianismum, Schellingianismum, ante Kantium, ante Fichtium, ante Schellingium.

*) Unterdessen wird der Verfasser nie aufhören, dem Scharfsinn, der Gelehrsamkeit, den wohlgemeynten Bemühungen einiger unter den Kantischen Theologen Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen.

Nennt mir hier nicht einige Ausnahmen: ich kenne sie: aber hier red' ich von den Regeln.

Diese Schrift, wenn man sie des Namens werth zu achten belieben sollte, ist das Product von höchstens drey Wochen, welche ich ihrer Abfassung, während meinen gewöhnlichen Sommeraufenthalt außer der Stadt, bey nicht unbeträchtlichen Amtsarbeiten, widmen konnte: aber der Stoff dazu ward, wenigstens dreyßig Jahre, eines der Contemplazion fast ausschließend gewidmeten Lebens hindurch, gesammlet, durchdacht, verarbeitet: er enthält im eigentlichsten Sinne, den Geist meiner religiösen und moralischen Denk- und Gesinnungsweise: nach diesen Grundsätzen predige ich von der heiligen Stätte herab zu dem versammleten Volk, lehre die Jugend, handle und lebe für mich. Kein anderes Geständniß lege ich mit voller Zustimmung meines Herzens, im Angesicht der philosophischen und der theologischen Welt ab, als dies: daß ich mich ohne Religion, wie vernichtet fühlen würde. Ich hoffe, mit der kommenden Ostermesse dem deutschen Lese-Publikum davon einen neuen Beweis dadurch zu geben, daß ich die Religion — nach der Sitte der unsterblichen Großen unter den Alten,

Alten, denen ich hier, obgleich, wie der junge Ascan dem Vater Aeneas,

non passibus aequis — (Virgil)

nach = treten, — bis auf die . . . . ne *) übertrage, wo die neueren Schriftsteller sie leider so oft geschmäht und gekränkt haben.

Klarheit, Bestimmtheit, Bündigkeit meinem Vortrage zu geben, war das einzige, wornach ich in dieser Skizze strebte, und — streben konnte. Behagt Euch Styl, Einkleidung, vielleicht hier und dort eine etwas abspringende Digression, nicht? Ey nun! verwerft, zertretet meine beschriebene Blätter: aber beherziget den Einen Gedanken, und gleichsam das Motto derselben; den: „daß in der „Transcendental = Philosophie für Religion und Mo= „ral, kein Heil zu finden ist."

Das Interesse für die zu verhandelnden Gegenstände zog mich so mächtig an, daß ich, aus Begierde, die in meinen Gemüth darüber gleichsam vorräthig liegenden Ideen zu ordnen, und meinen Gefühlen einen Ausbruch zu verstatten, dem Wort, das ich mir selbst einst gegeben hatte, untreu geworden bin. Denn als ich, nach der Herausgabe

*) Die Sache ist von der Art, daß ich mich darüber nicht voreilig erklären darf.

meines von dem Publikum nicht ohne besondere Ermunterung für mich aufgenommenen Werks „Ueber Grund und Werth der Kantischen Philosophie 1796, auf dem philosophischen Schauplatz der deutschen Litteratur Knaben und Buben sich schelten, schimpfen, und alle bedächtlich vorübergehende Leute mit Steinen werfen sahe; da faßte ich den, wie mir es damals schien, unverbrüchlichen Entschluß, mich in dies verächtliche Gewimmel vor dem Abfluß von wenigstens zehn Jahren nicht zu mischen. Die zehn Jahre sind noch nicht vorüber; die Schellinge und Hegel pochen und lärmen lauter und schaamloser als jemals: und ich — wage einen der kühnsten Angriffe auf die idealistischen und hyper-idealistischen Philosophen und Theologen, unter denen die letztern eine unaussprechlich-freche Stirne erheben.

Wollte Gott, daß ich gegen alle Uibel des Lebens mit so viel Gleichmuth gestählt wäre, als ich es gegen die unvermeidlichen Grobheiten dieser Stentorischen Hohnsprecher, dieser Thersiten unter dem deutschen Schriftsteller-Heer, bin.

Bey einer nochmaligen Durchsicht des Manuscripts erblick' ich hier und dort Widerholungen, die ich indessen doch nicht ganz unzweckmäßig finde. Denn daß der eine oder andere Hauptpunkt, auf dem sich das Ganze, wie auf einem Angel dreht

dem Verfasser sich öfter vorkehrt, ist sehr natürlich; aber auch für den Leser ist es heilsam, daß ihm die vorzüglichsten Momente von den verschiedensten Seiten und aus den mannigfaltigsten Lichtpunkten vor Augen gehalten werden.

Die ausführlichen Analysen über den Anthropomorphism, welche nun in dem dritten Abschnitt der Schrift gelesen werden, wären ohne Zweifel schicklicher dem zweyten eingewebt. Aber auch in dem dritten führte mich der Ideengang geradesweges darauf hin.

Den Paragraphen von der allgemeinen Doppel-Gattung menschlicher Denk und Handlungsweise, der reellen und ideellen, als derjenigen Stimmung der Gemüther, wodurch es nicht nur möglich, sondern gewissermaßen unvermeidlich, wenn gleich nicht unbedingt nothwendig wird, daß es zu allen Zeiten Gläubige und Ungläubige, so wie von je her gab, also auch künftig geben wird, hätt' ich gern ausführlicher erörtert.

Da wo ich das unbedingte Pflichtgebot entwickele, wünscht' ich ein paar Seiten aus Diderots Erzählungen „Felix und Olivier" einstreuen gekonnt zu haben. Denn diese Erzählung ist, (ich zweifele ob von dem Verfasser absichtlich?) eigentlich darauf berechnet, das In-

stinktartige des Moral-Sinns, und seine unbedingte Foderung zu erläutern und zu bewahrheiten.

Von Kants „Primat der pracktischen Vernunft über die speculative" hätte mich auch ein Weg zu der von mir aufgestellten Begründung der Religion und Moral führen können. Allein er selbst, der Tiefdenker, hätte diesen Theil eines Moral-Systems wohl etwas gründlicher und ausführlicher behandeln sollen. Aber eben hier würd' er auch auf so manche Gebrechen seines Moral-Systems gestoßen sein, die ihm immer unbemerkt blieben.

Das in der Schrift hier von mir selbst Gerügte, und noch so manches andere, was mir von diesem großen Stoff auf dem Herzen liegt, giebt es dem Leser hinlänglich zu erkennen, wie wenig Werth ich im Ganzen darauf setze; und wie ich mich ihm vielleicht nur alsdann durchaus verständlich machen könnte, wenn es mir einst verstattet sein sollte, diese Skizze zu einem vollständigen Werk auszuarbeiten: wo es mir dann auch insbesondere angelegen seyn würde, die christliche Kirchengeschichte mit etwas philosophischerem Blick anzusehen, als es leider! selbst von hochgepriesenen Kirchenschrift-

stellern, trotz anderweitigen unbestrittenen Verdiensten in diesem Fach, zu geschehen pflegt.

Allein gerade hier möcht' ich lieber Saamen ausstreuen, als selbst pflegen und großziehen: ich hasse gewissermaaßen alle kalte, kahle, dialektische Untersuchungen über Religion: ob ich gleich hoffen möchte, daß man mir das Vermögen, sie anzustellen, nicht absprechen sollte. Religion ist für mich Ein großes Gefühl, an welchem ich mich, als solcher, erlabe, himmlisch erlabe, und gegen welches mir Kantische Antinomien hinschwinden, wie — Spinngewebe vor Tapeten mit Raphaelschen Cartons.

Eine Bitte noch an den Leser! Er wolle, eh' er die Verhandlung selbst angeht, das beträchtliche Verzeichniß wesentlicher Druckfehler aufmerksam ins Auge fassen: manche Stellen z. B. gleich auf der zweyten Seite, sind durchaus ohne Sinn. Daß diese Schrift, welche ich anfangs anonym in die Welt zu schicken gedachte, nicht in Berlin gedruckt ward, hat seinen Grund zum Theil in diesem frühern Entschluß, den ich in der Folge abänderte.

Ende der Vorrede.

An den Leser.

Errata.

Wegen der Entfernung des Druckorts, und wegen der ziemlichen Unleserlichkeit der Handschrift des Verfassers haben sich in dies Werk viele und oft den ganzen Sinn entstellende Druckfehler eingeschlichen. Der Leser wird daher ersucht, bey jedem Bogen gefälligst dies Erraten-Verzeichniß zu vergleichen und denn hier, dort verstümmelte Gedanken zu berichtigen.

Seite 3 und in der Folge immer lies übersinnlich, überirdisch, statt uibersinnlich, uibeirdisch.
4 lies eingeflößen, st. einseflößen, wirkt.
Ebend. l. ein allgewaltiges Schreck oder ein unwiderstehliches Lockungsmittel, st. Schreck-ein.
5 l. vorzustellen st. darstellen.
6 l. unvergleichbar weniger st. inniger.
16 l. hellen erklären st. hallen.
22 l. den leichten Eingang st. lichten.
29 l. Sturz des philosophischen Dogmatism st. der.
Ebend. l. Gloriole st. Gloriose. Gloriola (Rühmchen)
40 l. interessirt st. interessirte.
44 l. anschließen st. anschließt.
47 l. sie zu Axiomen des Denkens zu machen, st. zu machen.

S. 47 l. gegebenen Wirkung st. Ursache.
50 l. über die ersteren st. eben
59 „eine Idee statt der gewünschten Juno" ist ganz überflüssig.
60 erhellet dann aber st. erhellet, dann aber.
62 welcher zu genügen weiß, st. welche.
65 das Denken auf das Seyn, st. des Denkens, auf das Seyn.
74 einer Trümmer statt eine.
Ebend. nach so manchen mislungenen Versuchen großer Geister.
78 l. Wahr ist's. st. Wahn
87 unten — „das Leben, bis S. 88 zu Ende sollte in Häkchen eingeschlossen seyn: als Anführung aus einem andern Buch.
91 l. der Materie statt Materien.
92 das letztere ist eine höhere Gattung der krummen Linien: aber krumme nicht grade Linie ist rc.
93 nur Symbole sind. statt so nur.
94 oder auch zu beschäftigen, statt aber.
104 eine von der gegenwärtigen durchaus verschiedene Beschaffenheit der Dinge jenseits rc.
107 weckt st. weckte
108 zu fordern st. zu füllen.
109 in e) lies dennoch st. demnach.
113 oder sie auch wankend zu machen st. aber.
117 Mit der wahren Theologie statt Philosophie.
136 Pascals Wink, st. Werk.
148 aufgeopfert st. aufgeopfert.
153 Die Zahlen 3 — 6 sind hier auf eine unbegreifliche Art in den Text gekommen.
167 welches ihr erhebt st. ihn.
168 ihr möglich auszudrückenden, st. ihn.
182 der höchsten Vernunft mit Bewußtseyn, st. der höchsten Vernunft, mit Bewußtseyn.
200 wegen ihrer Ubertretungen, st. wegen.
207 unerlaßliche Nothwendigkeit st. unerforschliche.
212 Es betrachtet st. er.
Ebend. Vortheile des Erkennens st. Urtheile.
216 ein gewisses allgemeines Wohlwollen st. ein großes.
224 mehr polemischen, als bedingten Werth st. oder.
225 dieser eine doppelte, st. diese.
228 Furcht oder Schein vor menschlichen Widerstande, st. von.
229 So stellt die Sprache st. stellen.
236 Der Schluß der Anmerkung sollte so gedruckt seyn: so wie des verfallenden Geistes — mole sua ruentis. Horat.
denn das ruentis geht auf „Geistes".
248 erfodern st. erfodert.
252 Ansicht von der Feenheit — Diese Stelle kann der Verfasser aus Mangel des Manuscripts, wel-

ches zu Leipzig liegt, nicht wieder herstellen. Aber den Sinn lebendig ahnen wird der aufmerksamere Leser.

S. 258 Unmittelbarer st. unmittelbar.

259 ihn heißt, st. ihm.

Ebend. Die Natur st. Natur.

260 seines allgepriesenen st. meist allgepriesenen Ingenioli.

263 Die moralischen Verhältnisse der Menschen beobachtet st. Eigenschaften.

264 wie unerfaßlich st. wie unerforschlich.

282 animas in terram pronas oder abjectas statt objectas.

Ebend. bis zur Betäubung verhärten, st. verschließen.

307 — coelumque tueri sollt' es heißen statt coelum adspicere.

313 Verath es nicht statt verrath.

330 auf einem falschen Wege, st. auf einem solchen Wege.

331 wie dies der aus Schonung von mir nie genannte — Verfasser, ein reformirter Geistlicher — diese zwey Zeilen sind durchaus überflüßig.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über die Religionsgeschichte, besonders in Hinsicht auf Philosophie und Christenthum.

§. I.

Der religiöse Sinn der Menschheit, * gebraucht und gemisbraucht von den Führern der Völker.

Die sechstausendjährige Geschichte des menschlichen Geschlechts ist voll unwidersprechlicher Zeugnisse, daß sich in unserer Natur ein gewisser Sinn oder Hang für das Uiberirdische, Uibersinnliche, oder auch, wie man's zu nennen pflegt, für das Unendliche, das Göttliche findet.

Unter den Händen der ersten Bildner unserer vernünftigen Gattung, unter den Händen der Mosen, Lykurgen, Numa's u. s. w., hat

* Anmerkung. Den Ausdruck: „Religiöser Sinn" nehmen wir hier in der gewöhnlichen allgemeinen Bedeutung: in dem dritten Abschnitt dieser Schrift erklären wir uns weitläuftiger über die eigenthümliche Bedeutung, in welcher wir dort den Ausdruck brauchen.

dieser Hang so lebendig und so vielseitig gewirkt, so große Folgen hervorgebracht, als Ehrgeiz, Eigennuz, Vergnügungssucht, diese mächtigsten Triebfedern in den Gemüthern, irgend hervorgebracht haben. Wer kann die Geschichte der Aegyptischen, Jüdischen, Indischen, und selbst auch der Christlichen, wie der Muhammedanischen Religion lesen, ohne von der ungeheuren Kraft ergriffen zu werden, mit welcher der Hang zum Uibersinnlichen in die Geschichte der Menschheit eingeflossen, wirkt!

Für den rohen Natur-Sohn war Religion immer ein allgewaltiges Schreck- ein unwiderstehliches Lockungs-Mittel: der Halbgebildete selbst, ich will sagen, der, welcher schon freyer ahnden, zweifeln, grübeln gelernt hatte, ward dennoch gewöhnlich von dem bloßen Gedanken der möglichen Existenz und Wirklichkeit jener göttlichen Dinge besiegt, und unterwarf sich gehorsam den höheren Geheißen und Vorschriften aus einer übersinnlichen Welt.

Frägt man: Wie konnte auf ein sinnliches Wesen das Uibersinnliche so mächtig wirken? so antworten wir: das Uibersinnliche rührt vorzüglich die Phantasie, die Wurzel und das Centrum aller Kräfte des Geistes und des Gemüths: es weckt und beseelt die gewaltigsten aller Leidenschaften, Furcht und Hoffnung: die in dieser Sphäre herrschenden Vorstellungen befassen das ganze Daseyn, Leben, Erhaltung und Fortdauer des Menschen: sie betreffen Ein oder mehrere übermächtige Wesen, in denen der Mensch die Urheber seines Seyns, die Vertheiler des Glücks und des Unglücks, die Entscheider ewiger Strafen und ewiger Belohnungen aner-

kennt. Es kommt nur darauf an, daß diese Vorstellungen als Wirklichkeiten von ihm angesehen, daß diese ewig fernen Gegenstände ihm nahe gebracht werden, und ihm als wirklich erscheinen: und dies geschieht durch den Glauben daran, welcher gewöhnlich in dem Maas stärker ist, als die Vernunft der Gläubigen ungebildet ist.

Die Bessern und Edlern unter den Bildnern der Menschheit fanden in diesen übersinnlichen Vorstellungen ein sehr zweckmäßiges Mittel, Vernunft und Weisheit, zu welchen die rohe sinnliche Menschheit hinzuleiten immer so schwer ist, zu personifiziren in höheren, mächtigen Wesen; und die dem Grob-sinnlichen nicht einleuchtende heilbringende Wirkungen ihrer Geheiße ihm nahe zu bringen und vor das begeisterte Auge darstellen als gewisse Belohnungen jener höheren Mächte, denen zu widerstreben — mit unvermeidlichen, unwiderruflichen Strafen verbunden sey. Und welches Ansehen, welche Gewalt über die Gemüther erlangten diese Vertrauten der Götter durch solche Uiberredungen!

Was Weisheit und Edelsinn wohlthätig gebraucht hatten, das ward von der Schlauheit und Arglist sträflich gemisbraucht: die durch den Gebrauch jenes göttlichen Organs von ihnen beabsichtete und hervorgebrachte Zwecke waren so unwürdig, so verderblich! Aber die Herrschaft des Hanges zum Uibersinnlichen in der menschlichen Natur zeigte sich hier nicht minder stark: Das Thörichte, Abentheuerliche, Unsinnige ward dadurch eben so leicht zu Stande gebracht, als dort die Zwecke der Vernunft und der Weisheit: die ungemessenen Wünsche des priesterli-

chen Eigennutzes, des despotischen Ehrgeitzes, wurden auf diesem Wege eben so glücklich erfüllt, als dort die menschenfreundlichen Absichten der Weisen und Edlen erreicht wurden.

§. II.

Besondere Ursachen des religiösen Indifferentism der Philosophen Griechenlands.

Unvergleichbar inniger, als die Führer und Volksbildner mancher andern Nationen haben Griechenlands Philosophen den menschlichen Hang zum Ubersinnlichen beherziget und gebraucht: viele unter ihnen haben ihn bezweifelt, andere ganz weggeworfen oder auch bespöttelt. Orpheus und Pythagoras allein scheinen denselben zu Zwecken praktischer Geistes- und Herzens-Bildung benutzt zu haben: selbst dem Sokrates war er nicht herrschendes Princip seiner Vorträge: und Plato, der göttliche Plato, der große Nachahmer des Pythagoras, mit einer Seele voll hohen religiösen Sinnes, war, im Ganzen, doch mehr ein philosophirender Lehrer der Religion, als ein praktischer Bekenner derselben, — Bekenner in dem Sinne, mein' ich, wie wir dies Wort etwa von den ersten Christen, auch ohne sie uns grade als Märtyrer zu denken, zu brauchen pflegen. Die Ursachen dieser Vernachläßigung eines so wichtigen Elements der menschlichen Natur, als die religiösen Anlagen sind, unter den erleuchtetsten Denkern des geistreichsten Vol-

kes im ganzen Alterthum, findet man — theils in der herrschenden Volksreligion, welcher selbst die allein wahre Gottheit an die Seite zu stellen, für den Unternehmer ein Majestätsverbrechen gegen den Staat gewesen seyn würde, welches er nur mit dem Leben büßen konnte: theils — in der Verstandescultur der Denker unter den Griechen, welche sie, größtentheils, über den mystischen Aberglauben erhob, und ihm wenig Spielraum verstattete: theils in der Kälte und Gleichgültigkeit, mit welcher die Philosophen einen Hang betrachteten, den sie, im Ganzen, mehr zur Vevestigung des Aberglaubens, zur Erhaltung der Unwissenheit, zum Verderbnis der Sitten, als zum Guten, um sich her angewendet sahen, und dessen besserer Gebrauch ihnen daher durch den täglichen Anblick des schändlichsten Misbrauchs gar leicht zweifelhaft werden konnte: theils in der Besorgniß, durch die öffentliche Verkündigung oder Anwendung religiöser Grundsätze sich den Priestern gleich zu stellen: theils in dem Wunsch, sich von dem in den Händen der Priester befindlichen, von diesen ausschließlich beherrschten Pöbel und von allem öffentlichen Einfluß auf denselben, so viel möglich, zu entfernen: theils — in dem erweiterten Studium menschlicher Anlagen und Kräfte, welches ihrer Wisbegierde mehr Nahrung gab, und den Geist so wie von mystischen Speculazionen abzog, also vielmehr auf praktische Lebensweisheit oder auch auf die Erforschung der natürlichen Dinge hinleitete.

Alles dies zusammengenommen, brachte also unter den Philosophen Griechenlands, jenes auffallende Phaenomen hervor, daß wir sie, die religiösen An-

lagen der menschlichen Natur so sparsam, so gar nicht im Verhältniß zu ihrer Wichtigkeit und zu ihrem unaussprechlich-fruchtbaren Einfluß, bearbeiten sehen: daß wir in ihren bewunderten Geisteswerken zwar einzelne Winke, lebhafte Ahndungen, abgerissene Sätze, aber kein vollendetes System gründlich durchdachter Ideen-Reihen über die Vernunft-Religion vorfinden: unterdeß sie in der Moral beynahe alle mögliche Systeme erschöpften. In der großen Anzahl verlohrner Schriften des griechischen Alterthums mag auch eins und das andre philosophische System über die Natur der Götter gewesen seyn: wenigstens finden sich bey dem Diogenes Laertius mehrere Abhandlungen mit dieser Aufschrift unter den Schrift-Verzeichnissen der Philosophen: aber keine Spur — von dem, was wir, in dem heutigen Sinne des Worts, philosophisches System der reinen Vernunft-Religion nennen würden: ungeachtet zur Abfassung desselben keine unsrer neuern physischen, astronomischen, naturhistorischen u. s. w. Entdeckungen erfoderlich war, und von derselben Vernunft, welche die moralischen Anlagen der menschlichen Natur so scharfsichtig durchforschete, gar wohl hätte zu Stande gebracht werden können. Aber gewiß wirkte selbst das psychologische und moralische Studium des Menschen unter den Philosophen Griechenlands wesentlich mit zur Vernachläßigung der Untersuchungen über die religiösen Anlagen, und verleitete die kühnen Forscher zu dem falschen Gesichtspuncte, dieses Element unserer vernünftigen Natur blos als eine überflüßige, aus der regellosen Mischung der übrigen intellectuellen und moralischen Kräfte abgeflossene Composizion, oder als

ein durch List oder durch gutmeinendes Wohlwollen aufgepfropftes, künstlich eingepflanztes Gewächs zu betrachten, nicht aber als eine ursprüngliche, von der schöpferischen Hand der Natur selbst getroffene Einrichtung. Die mannigfaltigen Erklärungsgründe, welche ihnen das psychologische und moralische Studium darbot, um die auffallendsten Erscheinungen von der unwiderstehlichen Herrschaft des religiösen Aberglaubens über den Pöbel nach Ursache und Wirkung abzuleiten, mochten ihnen schon hinlänglich dünken, ohne eine ursprüngliche religiöse Anlage in dem Wesen der menschlichen Natur anzunehmen: eine Ansicht, welcher wir ja so manche unter den neuern Brittischen und Französischen Philosophen huldigen sahen.

Der Νοῦς des Anaxagoras, einige Platonische Philosopheme über die Natur der Gottheit, über Vorsehung und Unsterblichkeit, einige Xenophontische gleiches Inhalts in den Denkwürdigkeiten des Sokrates, einige religiöse Axiomen endlich in der Stoischen Philosophie, gehören zu den kostbarsten Bruchstücken der Vernunft-Religion, in den Geistesdenkmälern der Denker Griechenlands. Aber Jahrhunderte hindurch besprochene, widerlegte, behauptete, wiederverhandelte und aufs neue widerlegte Haupt-Themen, wie den Denkern und Schriftstellern Neu-Europens, waren die Religionsdogmen in der alten Philosophie nicht: in keinem Augenblick seiner ganzen Geschichte hing das Griechen-Volk an diesen Dogmen, wie die neueuropäische Menschheit an denen des Christenthums eine Reihe von Jahrhunderten hindurch: und welch eine geringe Menge von Beyspielen ächter Gläubiger stellt die griechische Vernunft-Religion gegen die christliche auf!

Sokrates und der Kaiser Antonin dürften unter den Gläubigen der erstern die oberste Stelle einnehmen: aber wie ungewiß wird der im Phaedon so rührend dargestellte Glaube des Sokrates, und wie offenbar mit Aberglaube vermischt, bey näherer Prüfung gefunden: wie zweifelhaft drücket sich der gekrönte Philosoph in so vielen Stellen seiner vortreflichen „Selbstbetrachtungen" über Gottheit, Vorsehung und Unsterblichkeit aus! Wie weit steht der Glaube beyder Heroen der Vernunft-Religion von dem unerschütterlichen Vertrauen eines frommen Israeliten auf seinen Jehovah, von der hohen Zuversicht eines Paulus oder Johannes oder Augustin auf die künftige Verherrlichungen in einer Welt jenseits des Grabes, ab!

§. III.

Der Stifter der christlichen Religion.

Jesus Christus, geboren und erzogen unter einer Nazion, deren politische Verfassung sogar auf den Glauben an einen Nazional-Gott gegründet war, (welchen man aber allmählich bis zu dem Schöpfer Himmels und der Erden geläutert und verfeinert hatte) und deren intellectuelle sowohl als moralische Cultur durch diesen Glauben gar sehr gehemmt, deren bürgerliche Beglückung sogar dadurch verhindert ward, — mußte, bey seinem ewig denkwürdigen Versuch, diese Nazion zu bilden, von moralischen Irrthümern und von bürgerlichen Elende zu befreyen, schlechterdings von religiösen Begriffen ausgehen, indem religiöse Misbegriffe, Vorurtheile und

Irrthümer das Unkraut waren, nach dessen Ausjätung erst der bessere Saame gepflanzt und gepflegt werden konnte.

Die religiösen Vorträge Jesu Christi sowohl, als eines Theils der Apostel, müssen daher immer zuerst als Gegensätze der damals herrschenden jüdischen Religion betrachtet werden: dem jüdischen Jehovah steht der Allvater des Menschen-Geschlechts, der Partheilichkeit und engherzigen Einseitigkeit des erstern die gleiche und gerechte Völker-Schätzung des andern, der Gottesverehrung durch Ceremonien, Opfer und Feste, die Anbetung im Geist und in der Wahrheit, den irdischen Strafen und Belohnungen des Mosaischen Gesetzes stehen die Strafen und Belohnungen einer andern Welt entgegen.

Gott, als das größte, weiseste und gütigste Wesen; Tugend, als das einzige Mittel, ihm zu gefallen, Hoffnung ewiger Fortdauer, als die große Verheißung Gottes an die Menschen — diese Grundbegriffe des christlichen Religionssystems, wie der reinen Vernunft-Religion, liegen offenbar in den Vorträgen des göttlichen Lehrers und seiner Schüler, obgleich in den leztern noch mehr mit jüdischen Accommodazionen verschmolzen, klar vor Augen. Die Idee, auf welche Jesus von Nazareth seine Sendung an das jüdische Volk gründete, und dem Gesez und Geist der Nazion gemäß allein gründen konnte, war die von der unmittelbaren Mittheilung Gottes (Inspirazion) an einige Auserwählte unter den Menschen, welche dadurch gewissermaßen die Mittler zwischen ihm und den andern Sterblichen wurden; die Idee von Propheten also, mit

welcher die von den Wundern, als nothwendigen Urkunden der prophetischen Sendung verknüpft war: denn so hatt' es die Weisheit des israelitischen Gesezgebers angeordnet: und unter diesem gottgeheiligten Propheten-Character hatten schon so viele grosse und edle Geister die Nazion belehrt und geleitet.

Man könnte vielleicht sagen: Jesus Christus hätte jene religiöse und moralische Axiomen blos und einzig als Gegensätze der jüdischen Nazional-Religion vorgetragen, ohne sie deswegen selbst zu glauben: sein lezter Zweck sey, die bürgerliche Umschaffung der Nazion der Abrahame und der Jacobe, das Mittel dazu seyen jene Dogmen gewesen: man könnte ihn statt eines gottgesendeten Lehrers der Menschheit, für einen „petit intriguant" für einen politischen Abentheurer erklären: man könnte ihn für einen Mitverbündeten, vielleicht so für einen Sohn des bey der Nazion angesehenen Synedristen Nikodemus gelten lassen, welcher durch ihn die aristokratische Parthey im Synedrum stürzen wollte: man könnte . . . . doch was könnte man nicht aus den einfachen Zeilen der Biographen des Göttlichen alles zusammen exegesiren, ausdeuten und zusammen phantasiren? Die Unsträflichkeit seines Lebens, der heilige Ernst seiner Vorträge, die rührende Andacht seiner Unterhaltungen mit Gott, und insbesondere auch seine unerschütterliche Standhaftigkeit, und freywillige Hingebung in den Tod, für das Zeugniß der Wahrheit — müßten allein schon jedem Unbefangenen die armselige Nichtigkeit jener Deuteleyen und phantastischen Fictionen beweisen, und die hohe Verehrung rechtfertigen, mit welcher das christliche Menschen-Geschlecht, mit welcher sogar heidnische und muham-

medanische Schriftsteller der Character-Würde Jesu Christi huldigen, als eines Lehrers der Menschheit, als des großen Wiederherstellers der alleinwahren Religion, als des Anfängers und Vollenders unseres Glaubens, wie der Apostel ihn einmal, im Namen der gesammten Menschheit, mit sinnvoller Bedeutsamkeit benahmt.

§. IV.

Die Religions-Philosophie der Denker unter den Kirchen-Vätern, mit der Religions-Philosophie der Griechen zusammengestellt.

Auch unter den Kirchen-Vätern, deren einige allerdings Lucians Spott und Cäsar-Julians Verachtung verdienten, gab es Denker, die man mit Recht, und in dem ehrenden Sinn des Worts, die Philosophen ihres Jahrhunderts nennen kann, und in welchen das orthodoxe theologische Offenbarungssystem seine Schöpfer anerkennt.

Größtentheils Anhänger der Platonischen, besonders der Neu-Platonischen Philosophie, welche sie nicht ohne Grund für den ächten Geist und gleichsam Auszug aller philosophischen Secten-Dogmen ansahen, fanden sie in den Resultaten der heiligen Lehrbücher des Christenthums nichts geringeres, als die religiösen Axiomen des großen Schülers von Sokrates, unter dem Siegel göttlicher Autorität ausgesprochen; fanden sie in den Thatsachen der wunder-

vollen Lebensgeschichte Jesu Christi nichts geringeres, als Mittheilung der Gottheit an die Menschen, und die Gemeinschaft mit höheren Geistern, welche Plato, und mehr noch seine späteren Nachfolger lehrten, bestätiget, und, was eben so wichtig, als diese Bestätigung selbst ist, zur Beglückung und Heiligung der gesammten Menschheit angewandt; fanden sie endlich, in dem aufopferungsvollen Tode und in der Auferstehung Jesu Christi, als des großen Führers und Vorbildes der Menschheit, die Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit, als des Endziels der vernünftigen Natur, versinnlichet oder richtiger, verwirklichet.

Welch eine Religions-Philosophie! Sie betrachtet sich als die Dollmetscherin des sich selbst aussprechenden, von sich selbst zeugenden Gottes: ihre Schlußketten waren nur Conclusionen aus thatsächlichen Prämissen: Die Bibel, dieses heilige Licht, angezündet an dem Strahl des Ewigen, zu leuchten dem irrenden Menschen-Geschlecht, dieses göttliche Gesetzbuch der Menschen, die alleinige Erkenntnißquelle dieser Philosophie, drückte allen ihren Ansichten das Siegel der Untrüglichkeit auf: Jesus Christus — der Stellvertreter der Gottheit, das unerreichbare Beyspiel einer entgeweihten Menschheit, der Fürst des Lebens und der Erstgeborne von den Todten.

Welch eine Religions-Philosophie! auf übersinnliche Thatsachen gegründet, wie unsre neuere Physik und Chemie auf natürliche: wie abstechend von der furchtsamen, zweifelnden, zanksüchtigen Philosophie der Griechen, deren Grund lustiges Raisonnement war! Begriffe aus Begriffen, Schlüsse

aus Schlüssen! mit welcher unerschütterlichen Zuversicht trat jene daher, wenn diese durch Einen Einwurf der kühnen Skepsis in ihrem Fluge durch den Aether der Speculazion irre gemacht und zu Boden gestürzt werden konnte.

Die wundervollen Thatsachen der heiligen Bücher des Christenthums also waren der eigentliche Grund und Pfeiler des orthodoxen Kirchen-Systems: das philosophische Raisonnement über Gott, Versehung, Unsterblichkeit, ward aus jenen überirdischen, aber unbezweifelbaren, unwidersprechlichen Thatsachen als untrüglicher Folge-Satz gezogen, der, nach der Ansicht der Kirchen-Väter, gewissermaßen zufällig mit den Dogmen der Platonischen Philosophie zusammenstimmte.

Daher — das sonderbare Phaenomen, daß die Kirchen-Väter sich gegen Philosophen und Philosophie so häufig und nicht selten mit so viel Haß erklärten, und doch die Dogmen der herrschenden Philosophie in das christliche System übertrugen, oder vielmehr, nach ihrer Meinung, sie unmittelbar in den Urkunden der Bibel fanden. Sie betrachteten die philosophische Dogmen als glückliche Träume der Vernunft über Gott und göttliche Dinge: oder auch als einen gelungenen Raub der heidnischen Weltweisen, bezangen an der ewigen Wahrheit, welche Gott nur den von ihm angehauchten (Inspirirten), den heiligen Männern unter seinem bis auf die Ankunft Jesu Christi auserwählten Volk, unter den Nachkommen Abrahams, wie mit eignem Munde, offenbaret hätte.

Wie einzig das so gemodelte Kirchen-System, durch seine wundervollen Thatsachen, auf welchen es sich stützte, dem zuversichtlichsten Volksglauben entsprach, und diesen zu gewinnen, gleichsam gemacht war? erhellet von selbst: sie, diese Thatsachen, sind gewiß das *fruchtbarste Fortpflanzungsmittel* der christlichen Religion gewesen, und halfen vorzüglich die in so mancher Rücksicht außerordentliche, erstaunenswürdig schnelle und leichte Ausbreitung derselben erklären: sie allein, verbunden mit dem hohen Grad von Vernunftmäßigkeit und ächter Moralität, welche das alte System in sich vereinigte, geben Aufschluß über die *treue und redlich gemeinte Anhänglichkeit so vieler Millionen vernünftiger und guter Menschen*, welche das fast zweytausendjährige Christenthum unter seinen öffentlichen Bekennern gezählet hat; über die Standhaftigkeit der Märtyrer, wie über die fromme Wut und Verfolgungssucht der Verketzerer. Denn wundervolle Thatsachen, mit unüberwindlicher Uiberzeugung geglaubt, sind eben so viele *lebendige Anschauungen* des *Uibersinnlichen*, des *Unsichtbaren*, des *Himmlischen*, Anschauungen, welche zunächst an das Zeugniß körperlicher Sinne gränzen, und daher nicht Zweifel, nicht Einwürfe, nicht Ungewißheit aufkommen lassen, alle Widerrede der Vernunft gleichsam betäubend: *Eben deswegen wirken sie auch, als die vollwichtigsten Gründe, auf Furcht und Hoffnung* des menschlichen Gemüths; Furcht und Hoffnung, die *Haupt-Triebfedern, mit welchen die Sinnlichkeit an der Religion hängt.*

§. V.

§. V.

Dogmatism, die eigenthümliche Denk- und Ansichts-Art jeder positiven Religion, und vorzüglich auch des orthodoxen christlichen Systems.

Wenn der Geist des Menschen irgend einen Gegenstand mit aller Kraft ergreifen soll; so muß er's nicht mit Zweifel, nicht mit Zagmuth, sondern mit hoher Zuversicht thun können. Ist der Gegenstand ein Ziel, welches er sich nur durch den Gedanken vergegenwärtigen kann; so ist vor andern eine lebendige Anschauung nothwendig, welche den schwankenden Willen heftet und kräftiger alle Bewegungsgründe der Furcht schwächt und vernichtet, allen Ermunterungsgründen der Hoffnung ein übermächtiges Gewicht giebt.

Die alles übertreffende, mit allem, was irdisch oder zeitlich heißt, unvergleichbare Wichtigkeit der Gegenstände der Religion darf nicht erst erwiesen werden . . . man beherzige nur das, was wir im I §. darüber gesagt: es kommt also nun darauf an, daß sie dem Geist des Menschen zur lebendigen Anschauung gebracht werden, welche ihn über alle Zweifel an ihrer Wirklichkeit erhebt, welche ihm gleichsam die Gottheit mit eigenem Munde sprechen zu hören, die Vorsehung in unleugbaren Beyspielen verherrlicht zu sehen, die Strafen und die Belohnungen der Ewigkeit als gegenwärtig zu empfinden giebt: und dies geschieht, wie wir eben gezeigt haben, durch die

wundervollen Thatsachen des Christenthums, so wie durch die ihnen ähnliche Thatsachen jeder positiven Religion. Denn wenn der Glaube an Gott, an eine waltende Vorsehung, und an eine künftige Welt, dem Menschen Bedürfniß ist, und dieser Glaube nun durch wundervolle Thatsachen gleichsam aus dem Schoos der ewigen Gottheit, auf dem eröffneten Schauplaz einer überirdischen Weltregierung, aus den Gegenden der Ewigkeit her, in Schauen verwandelt wird: (denn daß dies Schauen nur historisch ist, und auf Erzählungen anderer beruht, kommt hier nicht in Betrachtung, wo, nach der Voraussezung, diese Erzählungen selbst nicht bezweifelt werden dürfen) Das ist ohne Zweifel das Höchste, was dem Menschen in Hinsicht auf die Gewißheit von göttlichen Dingen gewähret werden kann.

Daher ist, durch den nothwendigen Zusammenhang der Dinge, Dogmatism und hohe, unerschütterliche Zuversichtlichkeit die eigenthümliche Denk- und Ansichts-Art jeder positiven Religion.

Die christliche flößte einen desto zuversichtlichern Dogmatism ein, und verbreitet ihn desto leichter und allgemeiner, da sie den formellen Forderungen vernünftiger Zweckmäßigkeit, und den moralischen Bedürfnissen des Herzens, mehr als jede andere Religion zusagt.

In diesem Dogmatism der Ansichten aller theoretischen Lehren, in dieser hohen Zuversicht und lebendigen Überzeugung mit Hinsicht auf alles, was praktisch ist, muß allein die Ursache gesucht werden, von dem in der gesammten Geschichte der Religionen allgemein bestätigten Phänomen, daß nur die positive Religionen, daß insbesondere auch die christliche,

Enthousiasten, oder, wenn es lieber gefällt, Fanatiker stellten: welches bey der philosophischen Vernunft-Religion selten oder nie der Fall gewesen, eben aus Mangel jener thatsächlichen Anschaulichkeit, eben wegen des Gefühls des Unbestimmten, Zweifelhaften, Inhaltlosen allgemeiner Begriffe und Schlußreihen, welche diese ihren Gläubigen einzig darbietet.

Eben hieraus erhellet dann von selbst, daß, so lange wir dem neuern Religionssystem, seit dem Sturz des Offenbarungsglaubens, nicht eine höhere Evidenz, als durch allgemeine Begriffe und gegliederte Schlußketten nicht ein erhabneres Ansehen, als das einer Dogmen-Composizion von Menschen-Hand, von einer leicht irrenden Vernunft, zu geben vermögen, so lange auch der Indifferentism aller vernünftigen Menschen, auch bey dem besten Willen, zu glauben und sich überzeugen zu lassen, schlechterdings nicht besiegt oder für immer vertilgt werden kann.

Ob oder in wie fern dies geschehen könne? oder auf welchem andern Wege dem Indifferentism Einhalt geschehen könne? Davon wird erst späterhin die Rede seyn.

§. VI.

Die sogenannte reine Vernunft-Religion der neuern Philosophie, als Educt des alten Kirchen-Systems betrachtet.

Das Platonische System, welches, wie wir eben sagten, einige Mystizismen abgerechnet, der

reinen Vernunft-Religion am nächsten kam, fand sowohl unter den Griechen, als unter den Römern, immer nur geringen Beyfall, welchen die Stoische, Epikurische und Peripatetische Systeme zu verschlingen schienen, bis es endlich mit thaumaturgischen und orientalischen Schwärmereyen abentheuerlich versezt, unter dem Namen des neu-platonischen, auf ein paar Jahrhunderte, (etwa im zweyten und dritten nach C. G.) selbst wieder alle übrigen zu verdrängen schien. Worin aber lagen die Ursachen dieser einstweiligen Oberherrschaft der neuplatonischen Philosophie? Eben in der Beymischung thaumaturgischer Mystizismen, wodurch sie sich also dem Christenthum, wie es damals angesehen ward, näherte. Dagegen ward das echte System des grosen Schülers von Sokrates, obgleich selbst schon von mystischer Beymischung nicht ganz frey, von vielen seiner Zeitgenossen für eine erhabene Schwärmerey erklärt, und seine religiösen Grundsätze flossen weder auf die Volksreligion, noch selbst auf den Geist der griechischen Philosophie dauernd ein. Welch ein kaltes, indifferentistisches, beynahe atheistisches Lehrgebäude stellte gleichsam dem platonischen auf der Stelle gegenüber — sein berühmter Nebenbuhler Aristoteles! Unbemerkter als alle übrigen Secten schleicht die platonische bis in die litterarische Epoche der Römer herunter, deren wenig speculativer, durch bürgerliche Geschäfte unaufhörlich zerstreuter, oder auch durch den Luxus entnervter Geist wohl am wenigsten gemacht war, einem System von so hohem Schwunge zu huldigen. Auch drücken die Römischen Schriftsteller ihre unvortheilhafte Meinung von der platonischen Philosophie oft

genung aus, wenn sie gleich dem Verfasser der schönsten Dialogen, unbedingte Bewunderung zollten.

Worin aber lag es, daß die platonische Philosopheme von Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit unter den griechischen und römischen Denkern so wenig Beyfall fanden? Das Willkührliche, Unerweisliche, mehr die Phantasie Unterhaltende, als die forschende Vernunft Befriedigende derselben, ward von diesen Denkern, welche das Erhabene davon sehr richtig anerkannten, dunkel, aber lebendig gefühlt. „Schön geschrieben! schön geträumt!“ sagte man, wie Cicero nach der Durchlesung des Phaedon, und legte das Buch aus der Hand, unüberzeugt und ungläubig, wie vorher.

Wenn also die grosen Geister in dem Neu-Europa, die Bacon's, die Bayle, die Newton, die Herbert, die Locke, die Shaftesbury, die Leibniz, es mit den Resultaten des christlichen Religionssystems, (im Grunde dieselben, mit den platonischen) nicht so machten: wenn sie die Einheit Gottes, den Begriff von einer allerhöchsten, lebendigen, vernünftigen und moralischen Welt-Ursache, die Existenz einer Welt künftiger Belohnungen und Strafen, als gewiß anerkannten; und die Beweise dafür in den allgemeinen Gründen der menschlichen Erkenntniß aufzufinden bemüht waren: wodurch kam ihnen jene praesumirte Evidenz der religiösen Resultate, als aus dem christlichen Kirchen-System? Warum warfen sich so grose Geister nicht eben so wohl auf die indifferentistische oder auf die skeptische Seite in Hinsicht auf die christlichen Axiome, als die Denker der Griechen und der Römer in Hinsicht auf die platoni-

sche? Warum wendeten sie ihre hohe Vernunft und tiefe Forschkraft nicht eben so wohl an, Gottes Daseyn, Vorsehung und Unsterblichkeit zu bezweifeln, oder zu leugnen, als nun — zu beweisen? Immer war es doch dieselbe reine Vernunft, welche in den neuern, wie in den alten Denkern, thätig war! immer mußten sie daher auch das Willkührliche, Unerweisliche jener übersinnlichen Ideen, wie diese, fühlen.

Man wird sagen: „Religiöse Erziehung, Gewohnheit, herrschendes Kirchen-System praedisponirten und praeformirten gleichsam die Geister der neuern Philosophen für jene Resultate: als Knaben und Jünglinge glaubten sie daran, auf das göttliche Ansehen der Bibel hin: als Männer suchten sie die Gründe dafür in der reinen Vernunft."

Eben dies ist es, was ich behaupte: eben diese Praedisposizion und Praeformazion der Schöpfer der reinen Vernunft-Religion, vermittelst des christlichen Glaubensystems, kehrte sie vom Indifferentism und Skeptizism ab, und warf sie dem reinen Vernunft-Dogmatism in die Arme, nach welchem sie das vorhin geglaubte nur durch Gründe a priori zu erkennen strebten.

Dieselbe Praedisposizion der Geister verbreitete den lichten und fast allgemeinen Eingang, welchen die reine Vernunft-Religion in der Philosophie fand, in welcher seit dem Indifferentism, Materialism, Skeptizism und Atheism, Systeme, welche in Griechenland und Rom mit gleicher Freyheit neben einander

herrſchten, für Ketzerey galten und mehr tolerirt, als öffentlich gepflegt wurden.

Zwar fehlte es den Baylen und Spinozen, (lezterer galt wenigſtens zu ſeiner Zeit für atheiſtiſch) auch nicht an Anhängern: aber wie gering war ihre Anzahl gegen die dogmatiſche Parthey! und in der Philoſophie blieb der Dogmatiſm, der ſtrenge Dogmatiſm, bis auf die Epoche der franzöſiſchen Encyklopaediſten herrſchend.

Mögen alſo immerhin die aprioriſchen Gründe für die Axiomen der Vernunft-Religion — der Philoſophie, als ſolcher, angehören, und ſich keinesweges dem chriſtlichen Syſtem verdanken: möge das chriſtliche Syſtem ſelbſt durch die aprioriſche Begründung mannigfaltig verfeinert und geläutert worden ſeyn! (Beydes werden wir ſogleich im folgenden ausführlicher darthun.) Die dogmatiſche Grundſtimmung der Gemüther in den neueuropäiſchen Denkern ward durch die Herrſchaft der chriſtlichen Religion hervorgebracht: aus ihrem Syſtem entlehnte die Philoſophie die Reſultate, welche ſie aus Gründen der reinen Vernunft ableitete.

§. VII.

Der Wahn von der Demonſtrabilität der überſinnlichen Gegenſtände ward den dogmatiſchen Philoſophen das, was die Autorität der inſpirirten Bücher den Theologen war.

Allerdings hatte der philoſophiſche Dogmatiſm ein eigenthümliches, von dem chriſtlichen Lehrſyſtem unab-

hängiges Prinzip: es war — der Wahn von der Demonstrabilität der übersinnlichen Gegenstände. Dieser Wahn selbst aber ward durch die ausserordentliche Fortschritte, welche die Mathematik zu gleicher Zeit machte, sehr natürlich herbeygeführt.

Denn da man sah', daß die reine Vernunft in dieser Wissenschaft, von aller Erfahrung unabhängig, so große Schöpfungen hervorbrachte, und der Erfahrung selbst gewissermaßen Gesetze gab; so folgerte man daraus sehr scheinbar, daß die Vernunft in den metaphysischen Dingen, das heißt also, in den religiösen Dogmen, nicht weniger vermögen, und keine geringere Selbstständigkeit behaupten werde.

Die Art der Beweise, welche der Dogmatism auf diesem Wege fand, die neue, von allem Ansehen der Offenbarung unabhängige Begründung, welche er dadurch den Religionswahrheiten ertheilte, ist durch die kritische Philosophie hinlänglich entwickelt, so wie in ihrer täuschenden Scheinbarkeit dargestellt worden.

Die so genannte scholastische Philosophie hatte zwar schon lange vorher auf demselben Wege gewandelt, welchen der neuere Dogmatism einschlug: ob sie gleich nicht so wohl durch das Studium der Mathematik, als durch die mystische Grübeleyen der polemisirenden Kirchenväter und deren Nachfolger auf diese Bahn geleitet war. Aber die neuern Dogmatiker wandelten ihre Bahn mit eigener Kraft und gleichsam nach einem neuen Leitstern, der Mathematik: wenn sie auch manche Argumente von den Scholastikern entlehnten.

Außer dem Wahn von der Demonstrabilität der übersinnlichen Gegenstände kann man auch die ansehnliche Erweiterung der Natur-Kenntnisse mit Recht als einen Pfeiler des neuern Dogmatismus in der Vernunft-Religion betrachten: denn unaussprechlich klärer und herrlicher ward die Allweisheit und Allgüte des ewigen Schöpfers, vermittelst dieser Erweiterung der Naturkenntnisse, von den neuern Denkern eingesehen, als sie die Platoner oder Aristotele bey ihrer höchst eingeschränkten Kunde von den Verhältnissen der natürlichen Dinge, jemals hatten einsehen können.

So wie aber schon Sokrates und Plato, auch ohne unsre Physik und Astronomie die Größe Gottes in der Natur, ohne unsre Anatomie seine Weisheit in der Zusammensetzung des menschlichen Körpers, bewundert hatten; so war dieser Bestandtheil des neuern Dogmatism in der Vernunft-Religion freilich nicht neu: wohl aber erhielt er durch die bewundernswürdige Erweiterung eine verstärkte Wirksamkeit, und gleichsam neues Leben.

Troz der aprioriischen, von dem theologischen System unabhängigen Begründung der reinen Vernunft-Religion, hat der philosophische Dogmatism dennoch keinen einzigen neuen Saz, der nicht entweder schon in den heiligen Büchern lag, oder in dem System der Kirche entwickelt war, in das Lehrgebäude der Vernunft-Religion hineingebracht: mithin ist die so genannte wissenschaftliche Religionsphilosophie durch den Dogmatism der Malebranche, Leibnitze, Wolfe, zwar analytisch berichtiget, aber keineswegs synthetisch erweitert oder wesentlich bereit

chert worden. Dagegen ward manche theologische Grübeley von den dogmatischen Philosophen selbst noch sehr ernstlich behandelt, wie z. B. von Leibniz die Gnaden-Wahl, die Lehre von den Geheimnissen u. s. w.

Nach allem diesen wird man es also nicht theologische Einseitigkeit nennen können, wenn wir die reine Vernunft-Religion der neueren Philosophie als ein Educt des christlichen Systems betrachten.

§. VIII.

Allgemeinheit des Dogmatism in der neueuropäischen Philosophie und Theologie: einstweiliger Kampf zwischen beyden.

So demonstrirten denn also die Philosophen die Axiome der reinen Vernunft-Religion: die Theologen leiteten sie aus der Bibel, nebenher auch, obgleich meistentheils mit einem gewissen Mistrauen, aus der Vernunft ab: beyde, die Denker und die Undenker der christlichen Welt leitend und beherrschend, verbreiteten also den religiösen Dogmatism über die gesammte neueuropäische Menschheit, machten ihn gleichsam zur Opinion publique derselben, ein Phänomen, welches doch warlich! weder in der Griechen- noch in der Römer-Welt, in irgend einer Cultur-Periode beyder Nazionen, jemals statt gefunden hatte; denn wenn gleich die christliche Volksmasse den erhabenen Dogmen von Gott, Vorsehung und künftiger Welt noch manche andre mystische Begriffe, zum Theil der Moralität schädliche Vorurtheile beymischte; so war doch der zuver-

sichtliche Glaube an diese Lehrsätze in den Gemüthern ein herrschendes Princip, wenn es auch nicht immer auf Beförderung der reinen Moralität einwirkte: der gemeinste Mensch unter dem Christen-Volk hing daran mit festerer Zuversicht, als die feinsten Denker unter den erleuchtetsten Nazionen des Alterthums; wie der skeptische d'Alambert selbst einst sehr richtig bemerkte.

Der Glaube an die Götter (Polytheism) dürfte bey dem griechischen und römischen Pöbel mit derselben Allgemeinheit, vielleicht auch, wenn gleich nicht mit der vollen Zuversicht, geherrscht haben: welches aus so manchen Beyspielen verfolgter oder verbannter Gottesleugner erhellet: (wenn gleich hiebey Priester-Despotism und Staats-Politik immer zugleich mit in Rechnung gebracht werden müssen). Aber Vorsehung und Unsterblichkeit, vorzüglich aber dies leztere Dogma, gehörten viel weniger als das von der Existenz der Götter, zu den Glaubenssätzen der griechischen und römischen Religion; dagegen bey dem Christen-Volk beyde Dogmen mit dem Glauben an Gott parallel gingen, und mit demselben unzertrennlich verbunden, gleich standhaft, gleich zuversichtlich, und mit derselben Allgemeinheit angenommen wurden: der Leugner einer andern Welt galt unter den Christen von je her eben so wohl für einen gebrandmarkten Ketzer, als der Atheist: eine Ansicht, welche aus dem eigenthümlichen Zusammenhange der genannten Dogmen in dem Kirchen-System unmittelbar hervorgieng.

Durch dies alles aber wollen wir keineswegs eine nicht unbeträchtliche Anzahl von theoretisch-Un-

gläubigen (der praktisch-Ungläubigen nicht zu gedenken) unter den christlichen Layen, so wie der Indifferentisten, Skeptiker und Atheisten unter den neuern Philosophen, weggeläugnet haben. Geister der Art mußte es, durch den sinnlichen Brutalism, über welchen so manche einzelne Menschen-Natur sich nie erhebt, durch den Hang anderer zu Paradoxiesucht und Originalität, durch Grübeley und Milzsucht oder anderweitige Kränkeleyen des Geistes und des Körpers, zu aller Zeit auch mitten in der Christen-Welt geben.

Aber diese einzelnen Ausnahmen verhindern nicht, den philosophischen und theologischen Dogmatis'm, in der erklärten Ausdehnung des Sinnes, als die „öffentliche Meinung in der Christenheit" (denn mit dem Namen wollen wir uns begnügen es zu nennen) zu betrachten.

Aber zwischen den theologischen und philosophischen Dogmatism herrschte, seit dem ersten Aufkommen des leztern, eine bald mehr, bald weniger ausbrechende Eifersucht: welche durch die Verschiedenheit der Begründungsart des einen und des andern sehr natürlich erzeugt ward. Die historische Autorität der heiligen Bücher ward den Argumenten der speculativen Vernunft entgegengestellt: die Demonstrabilität der leztern schien die Anerkennung der erstern entbehrlich machen zu wollen, und da überdem einige Kühneren unter den dogmatischen Philosophen die historische Thatsachen, auf welche sich das theologische System ursprünglich stützte, bald geheimer, bald öffentlicher, bezweifelten: so fürchteten die Theologen mit Recht den allmähligen Sturz des Offenbarungsglaubens, welcher eine höhere, als menschliche

Autorität anerkannte: auch hatte keiner der strengeren Orthodoxen unter den Theologen jemals unbedingt an die volle Erweislichkeit des Daseyns Gottes, der Vorsehung und der Fortdauer nach dem Tode, aus bloßen Vernunft-Gründen geglaubt: höchstens hatten sie eine solche Erweislichkeit tolerirt; oft aber erhoben sie sich gegen dieselbe mit allem Feuer-Eifer der frommen Polemik.

§. IX.

Sturz des theologischen Dogmatism durch die freyere Exegese der biblischen Urkunden; Sturz der philosophischen durch den Materialism und Skeptizism, vorzüglich aber durch das kritische System.

Mit welcher Heftigkeit auch der Kampf zwischen den theologischen und philosophischen Dogmatikern zuweilen gekämpfet ward; so gingen doch die Theologen, allmählich durch eine richtigere Ansicht der heiligen Bücher und der Kirchengeschichte zu mildern Gesinnungen gegen die aprioriſche Begründungsart der Philosophen gestimmt, in ganzen Schaaren zu diesen über: Philosoph zu seyn — ward Gloriose, ward Mode unter den Religions-Lehrern akademischer Jünglinge; wie unter den Volkslehrern und theologischen Schriftstellern.

Gestützt auf die von der biblischen Autorität unabhängige Demonstrabilität der Grundlehren des Ur-Christenthums, wie man sich nunmehr über

die reine Vernunft-Religion ausdrückte, verfuhr man desto kühner in der Zeit- und Ort-mäßigen Auslegung der heiligen Bücher altes und neues Testaments, wie in der Beleuchtung der Kirchengeschichte und in der Kritik der symbolischen Bücher. Fast mit einer Art von Übermuth arbeitete die neuere Theologie an dem Umsturz des Offenbarungsglaubens durch Vermenschlichung der göttlichen Urkunde, (wenn man uns den Ausdruck verzeihen will) da sie ihrem Wahn nach, an die unerschütterlichen Pfeiler der philosophirenden Vernunft mächtig angelehnt, der gothischen Mauer, — göttliches Ansehen der Offenbarung und ihrer wundervollen Thatsachen, — nicht weiter bedurften, und aus philosophischen Theologen in reine Philosophen umgewandelt, als schlichte Bekenner der reinen Vernunft-Religion, von allem nun für mystisch erklärten Angehänge patristischer Dogmen gesäubert, wie in verklärter Herrlichkeit, da standen, den Stifter des Christenthums selbst in keiner geringeren Rolle, als in der Rolle der Leibnitze und Wolfe vor den Leibnitzen und Wolfen anerkennend.

Die armen Getäuschten! Sie wußten nicht, daß die unerschütterlich-geglaubten Pfeiler des philosophischen Dogmatism gar wankend, und gewissermaßen nur an eine spanische Mauer gemahlt waren. Die Materialisten, Sensualisten, Skeptiker, und die schöne Geister unter den Atheisten, freuten sich insgeheim der falschen Zuversicht der zu den philosophischen Dogmatikern übergegangenen Theologen, als der hartnäckigsten und gewissermaßen mit politischer Autorität bevorrechteten Vertheidiger supernaturalistl,

scher Grundsätze. Die Herrschenden unter der neuaufgekommenen theologischen Generazion nahmen unterdessen von den Angriffen und geheimen Untergrabungen dieser philosophischen Secten wenig Kunde: Die akademischen Lehrbücher für die Studierenden wie die sogenannte Heilsordnungen für den Schul-Unterricht, und die Vorträge an das Volk, enthielten philosophischen Dogmatism, obgleich popularisirt, und mit gefälligen Accommodazionen zu dem ehemaligen Offenbarungsglauben versetzt.

Aber seit der Erscheinung der Kantischen Vernunft-Kritik fing das Gebäude des philosophischen Dogmatism an, bis in alle seine Tiefen zu erbeben: einer der letzten und berühmtesten Vertheidiger und Ausschmücker desselben, Mendelsohn, schien noch mitten unter den Ruinen des eingerissenen Systems die Übergewalt der Kantischen Zerstörungs-Hand anzuerkennen, indem er mit sterbendem Munde wünschte, daß der Alleszermalmende eben so glücklich wieder aufbauen möchte, als er niedergerissen hätte.

Auch unternahm der furchtbare Zerstörer selbst einen solchen Wiederaufbauungs-Versuch — durch die moralische Beweisart der Religion, und vorzüglich auch durch sein Werk, „Religion, innerhalb der Gränzen der Vernunft."

Aber dieser Versuch befriedigte weder die philosophischen Dogmatiker von der einen, noch die unbefangenen Prüfer des kritischen Systems von der andern Seite: die Allgläubigen der Kantischen Schule ausgenommen, ward die moralische Beweisart der Religion ziemlich allgemein für ein mit den übrigen Grund-

sätzen dieser Philosophie auffallend = inconsequentes Syllogismen Spiel erklärt: überhaupt schien der große Denker gründlicher zerstört, als gebaut zu haben. (S. in der Folge.)

Alle Versuche zur Ausbesserung des Kantischen, oder zur Erbauung eines ganz neuen philosophischen Religionssystems, haben bis jezt sich noch nicht einmal bis zu dem einstweiligen Ansehen der kritischen Religion, innerhalb der Gränzen der Vernunft, in der öffentlichen Meinung des philosophirenden Publikums erheben können: doch werden wir dieser Versuche, und insbesondere auch des Bardilischen zur gänzlichen Wiederherstellung des alten Dogmatism, in der Folge ausführlicher erwähnen.

§. X.

Die Haupt = Resultate der Vernunft-Religion, ohne Rücksicht auf jede mögliche Beweisart derselben betrachtet im Verhältniß zu den obersten Bedingungen der speculativen Vernunft und zu dem moralischen Bedürfniß.

Abstrahiren wir von jeder möglichen Erweislichkeit oder Unerweislichkeit der philosophisch = religiösen Dogmen, und betrachten die leztern blos im Verhältniß zu den obersten Bedingungen der speculativen Vernunft und zu dem moralischen Bedürfniß; so sagen wir:

Der

Der Glaube an Gott befriediget die Vernunft in ihrem Aufsteigen von den Mittel-Ursachen bis zur ersten Grund-Ursache, in ihrem Streben nach dem Absoluten also; und löst dadurch ihr größtes und schwerstes Problem über das Daseyn der Dinge: in Gott fand zugleich die moralische Natur das höchste Gut, die Quelle der Vollkommenheit, der reinsten Liebe und Glückseligkeit.

Durch den Glauben an die Vorsehung wurden die Zufälligkeiten der Dinge der Leitung einer allerhöchsten Weisheit und Güte übergeben: wurde die Heilsamkeit der Tugend und die Verderblichkeit des Lasters, — als in der ewigen Gesetzgebung des allerhöchsten Weltregierers unmittelbar gegründet, — gesichert und gleichsam sanctionirt. Durch den Glauben an die ewige Fortdauer des menschlichen Geistes endlich ward die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Weltregierers gerechtfertiget und seine besondere Gnade gegen die vernünftige Naturen verherrlichet, so wie der Entwickelung aller intellectuellen und moralischen Anlagen der Menschheit ein unbegränztes Feld eröffnet.

§. XI.

Religion, angesehen als Totalität der Menschheit.

Wenn der Mensch, selbst endlich, obgleich von lauter endlichen Dingen umringt, nicht nur Ideen vom Unendlichen, sondern auch Wünsche und Bestrebun-

gen dafür hat; so legt er diese offenbar in der Religion dar: und wir betrachten daher die Haupt-Resultate der Religion nicht unschicklich als ein Bestreben zur Totalität, oder mit andern Worten, zur möglichgrößten Erweiterung und Vollendung seines Wesens.

Durch den Glauben an Gott, als das oberste Prinzip alles Seyns und aller Erkenntniß, giebt er seiner Vernunft die möglich größte Erweiterung in Hinsicht auf die Erkenntniß: durch den Glauben an eine waltende Vorsehung giebt er sie der Existenz aller wirklichen Dinge; durch den Glauben an Unsterblichkeit erweitert und erhöht er sein ganzes Seyn bis in's Unendliche. Durch die Religion überträgt er gewissermaßen das Universum in sich selbst.

Dieser § ist also eine unmittelbare Folge aus dem vorigen.

§. XII.

Alles übertreffende Wichtigkeit der Religion, selbst von Skeptikern und Ungläubigen anerkannt.

Der gegebenen Ansicht zufolge, ist es jedem Vernünftigen schlechterdings unmöglich, die allesübertreffende Wichtigkeit und Würde der religiösen Lehrsätze zu bezweifeln: auch ward niemals diese Würde und Wichtigkeit der Religion, sondern nur die Wirklichkeit ihrer unendlich großen Gegenstände bezweifelt oder widerlegt, oder bespöttelt. Ein kalter, in dem Indifferentism die höchste Lebensweisheit setzender Hume

gestand es unverhohlen, daß eine über allen Zweifel erhabene Gewisheit der religiösen Lehrsätze, wäre sie je möglich, allen Schätzen menschlicher Erkenntniß vorgezogen werden müßte.

Der grob-sinnlichste Brutalism allein, welcher in dem Menschen nichts anders sieht, als ein Thier mit einer instinctartigen Kraft, Vernunft genannt, bestimmt, mühvoller, als die gesammte Thiergattung, zu existiren, sich durch Furcht und Hoffnung Quaalen und Güter zu verschaffen und seine Bedürfnisse, als ein wahrer Selbstpeiniger, bis ins unendliche zu vermehren und zu verkünsteln, — nebenher sich mit gewissen dunkeln und unbestimmbaren Ideen von dem Moralisch-Guten und Bösen, von Tugend und Laster, zu plagen, — nur der grobsinnliche Brutalism kann jene religiöse Ideen als lächerliche Prätensionen eines verächtlichen Geschöpfes bespötteln: aber ihre Größe und Vortreflichkeit muß er, mitten durch die ihnen angeschuldigte Abentheuerlichkeit hindurch, zugestehen.

§. XIII.

Skeptische Ansicht der Religion.

Das Große, Geist-erhebende und Herz-beruhigende der Religion muß uns nicht verhindern, ihre Dogmen der strengsten Prüfung zu unterwerfen: alle Prüfung geht von Zweifel aus.

a) Man könnte die Religion betrachten „als ein „leeres Ideen-Spiel der Phantasie, „welche, nach ihrer Weise, alles zu vergrößern, zu „verfeinern, zu vergeistigen, das Sinnliche zum Uiber-

„sinnlichen, das Menschliche zum Göttlichen, das End„liche zum Unendlichen steigert.“

Aber für ein bloßes Phantasma ist die Religion zu tief gegründet in den intellectuellen und moralischen Anlagen unserer Natur, Anlagen, die wenigstens selbst zu keinem Phantasma ausgedeutelt werden können, und sich als unableugbare Thatsachen rechtfertigen.

b) Als einen nothgedrungenen Versuch der Vernunft, nichtige Räthsel zu lösen, welche sie sich selbst aufgegeben, könnte man fernerhin die Religion ansehen. „Welt-Anfang, erste Ursache der „Dinge, fortdaurende Einwirkung derselben in den Be„stand alles Geschaffenen, Daseyn jenseits dieses Le„bens, — alle diese Probleme seyen abentheuerlich, „weil sie schlechterdings nicht befriedigend aufgelößt wer„den können; seyen nuzlos und nichtig, weil sie zur „Verbesserung der Bedürfnisse und Bequemlichkeiten „des Lebens in keiner Rücksicht beytragen.“

Ein nothgedrungener Versuch, ein Salto mortale ist Religion allerdings: aber die unendliche Wichtigkeit der aufgestellten Probleme erhellet gnugsam aus der unaussprechlichen Verlegenheit, in welcher sich die Menschheit deshalb von je her fand, und nur alsdann sich zu finden aufhörte, als sie jene Probleme durch geoffenbarte Thatsachen aufgelöst glauben durfte. Diese unvermeidliche Verlegenheit ist es, durch welche die Vernunft zu jenem Versuch unwiderstehlich gedrungen wird.

c) „Als ein wohlausgesonnenes Mittel, die Tu„gend zu ermuthigen, das Laster zu schrecken, den Un„glücklichen zu trösten, habe Religion die Guthmüthi-

„gen leicht gewonnen, die Nichtdenker leicht überzeugt, „einige große Geister durch ihre Erhabenheit, grübel„süchtige durch ihre Unausforschlichkeit zum Nachdenken „gereizt, und sich auf diesem Wege, der Menschheit „„bis zur herrschenden Meinung" ein„geschmeichelt."

Aber denkende Geister würden, auch, wenn kein moralisches Bedürfniß in ihnen, wirksam wäre, von einem blos intellectuellen Bedürfniß zur Erkenntniß des Unendlichen hingedrängt werden. (S. hernach.)

d) „Die Vernunft misbegreife und misverstehe „sich selbst bey den religiösen Problemen. Ihre wesent„liche Form von den Wirkung zur Ursache, von Ursache „zu Ursache aufzusteigen, sey nichts anders als eine Ma„xime der unbegränzten Forschung zu Zwecken der Er„kenntniß des Wahren, der Auffindung des Nützlichen „und Heilbringenden für die Bedürfnisse und Bequem„lichkeiten des gegenwärtigen Lebens: diese Maxime „misdeute sie ganz und gar, indem sie sich darauf eine „Brücke erbaue, in das Land des Uebersinnli„chen, des Außerweltlichen hinüber zu ge„hen: Zeit und Raum seyen blos Bedingungen der „Sinnlichkeit und daher, im Reich des Uebersinnlichen, „ohne alle Bedeutung und Anwendbarkeit. Daher — „die Frage von dem Schicksal nach dem Tode eben so „thöricht sey, als die von dem Schicksal vor der Ge„burt.

„So misverstehe sich der Mensch intel„lectuell."

e) „Durch seine Vernunft, als Vorhersehungs„vermögen, zu Zwecken des irdischen Lebens mit Furcht

„und Hoffnung ausgestattet, übertrage er beyde in die „endlose Zukunft, die er nicht kennt, und in welche „zu forschen er unter allen am wenigsten bestimmt sey."

„So misverstehe er sich moralisch!"

Beyde Arten von vorgegebenem Misverständnis und falscher Ausdeutung der intellectuellen und moralischen Anlagen, werden wir in der Folge zu beleuchten Gelegenheit finden.

§. XIV.

Ansicht der Religion, als der möglichbesten Art, den Hang zum Ubersinnlichen in der menschlichen Natur zweckmäßig zu leiten.

Wenn es in unserer Natur nach so vielen unwidersprechlichen Thatsachen, einen eigenthümlichen Hang zum Ubersinnlichen giebt; und keine wesentliche Modifikazion der menschlichen Natur jemals ganz ausgetilgt werden kann: dann ist Religion ohne Zweifel die beste Art, diesen Hang zur moralischen Besserung und zur Beruhigung des Mensc..n zu leiten.

Aber wer auch, allen Thatsachen der menschlichen Entwickelung durchaus entgegen den Wahn hegte, jener Hang könne aus der menschlichen Natur ungefähr auf dieselbe Art weggetilgt werden, wie aus erleuchteten Geistern die Furcht vor Gespenstern; der müßte dennoch gestehen, daß es, wegen des tiefen Eingreifens der Religion in das ganze Seyn des Menschen, unaus-

sprechlich gefährlich seyn würde, religiöse Uiberzeugungen unvorbereiteten Gemüthern gewaltsam zu entreißen.

Daß übrigens die Religion, abgesehen von den mannigfaltigen Misbräuchen und Entstellungen, denen sie ausgesetzt war, der Leitfaden gewesen, an welchem die Menschheit die moralischen Begriffe entwickelte, liegt in der Geschichte unseres Geschlechts vor Augen: eben so wird auch immer die faßlichste Form des moralischen Unterrichts für Kinder die religiöse seyn. Denn die Begriffe der Sittenlehre finden in der all-umfassenden Idee der Gottheit nicht nur die ergiebigste Quelle ihrer Ableitung, sondern auch die Rechtfertigung ihrer heiligen Allgemeingültigkeit. Was von Kinder-Unterricht gilt, gilt auch von der Belehrung des gemeinen Volks, dieser Kinder am Geist.

Man sieht von selbst, daß die Religion, — und müßte ihr alle Haltbarkeit der Gründe, müßte ihr — höchstes Interesse und durch nichts anderes zu ersetzende Unentbehrlichkeit abgesprochen werden — dem Menschen-Bildner von sehr heilsamer Brauchbarkeit seyn würde.

* * *

Die Sache der Religion würde gewissermaßen als aufgegeben, als verzweifelt, betrachtet werden müssen, wann nichts weiter als ihre heilsame Brauchbarkeit dargethan werden könnte: offenbar würde sie alsdann nur ein Gängel-Band für die Verstandes-Kindheit und Unmündigkeit unseres Geschlechts seyn; und bespottens-würdige Thorheit

wär'e, sie gebildeten Geistern einzuschärfen oder anzuempfehlen.

Aber wir haben hier absichtlich die Religion auf die äußerste Spitze stellen, mit andern Worten, wir haben sie bis auf die möglich-leersten und gehaltlosesten Gesichtspuncte, welche in Hinsicht auf sie immer gefaßt werden können, zurückführen wollen, um zu zeigen, daß sie, in keiner Rücksicht, Verachtung oder Wegwerfung verdiene: wofern man nur in ihrer Geschichte Gebrauch von Misbrauch, in ihrem Wesen Wahrheit von Irrthum, unterscheidet; wofern man also nur — gerecht gegen sie seyn will.

Aus allem, was bisher verhandelt worden, wird wenigstens so viel erhellen, daß ein Gegenstand, — welcher, wie die Religion, die Menschheit, seit ihrer frühesten Existenz intereßirte, nunmehr seit beynahe sechstausend Jahren emsig beschäftiget, die größesten Geister in Thätigkeit gesetzt, so unaussprechlich-wichtige Folgen in der Geschichte unseres Geschlechts hervorgebracht hat, und wie es, nach diesen Thatsachen, als höchst-wahrscheinlich zu folgern war, durch sein innerstes Wesen höchst interessant ist, und in jeder möglichen Rücksicht Achtung und Aufmerksamkeit verdient, — daß ein solcher Gegenstand es werth ist, nachdem er bis dahin auf die mannigfaltigste Art bald theologisch, bald nach philosophischen Systemen angesehen worden, auch einmal mit gänzlicher Wegsetzung über alle Theologie und Schul-Philosophie, betrachtet und geprüft zu werden. Und diese Prüfung wollen wir jezt anstellen.

Zweyter Abschnitt.

Kritik der dogmatischen, idealisti-schen und Hyper - idealistischen Religions - Systeme.

Die berühmtesten und besprochensten Beweisarten der Religion, welche gewissermaßen alle möglichen, irgend vernunftmäßigen oder der Beachtung werthen in sich schließen, sind folgende:

§. I.

Die aus den Thatsachen der Offenbarung, oder, wenn man uns diese Wortzusammenstellung erlaubt, die thatsächlich-supernaturalistische Beweisart.

Schon aus dem vorigen Abschnitt leuchtet es zur Gnüge ein, daß durch den christlichen Glauben an die übernatürliche Thatsachen der Offenbarung der Glaube an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, der Glaube an göttliche Dinge also, in dem Menschengeschlecht vorzüglich fixirt worden: und die Geschichte lehrt, daß, zu aller Zeit, nur diejenigen Völker diesem Glauben mit Zuversicht ergeben waren, unter welchen die Ueberredung von solchen übernatürlichen Thatsachen statt fand.

Die übermächtige Wirksamkeit dieses Glaubens auf ungebildete Geister beruht auf seiner Aehnlichkeit oder vielmehr Gleichheit mit der Anschauung durch die

Sinne: man sieht, man hört, man fühlt das Unsichtbare, Unbegreifliche, Unaussprechliche: Was kann überzeugend seyn, wenn es nicht, wie hier, das Handgreifliche ist? Denn wenn gleich jene übernatürliche Thatsachen auch nur fremde Erfahrungen betreffen, und von dem Gläubigen nur selten selbst erfahren werden; so wird doch dieser allerdings wichtige Umstand von ihm nicht berücksichtiget: ihm genügt's, daß es Thatsachen sind, die sich eben als solche, seiner gewöhnlichen Erkenntnißweise (die wahrlich nicht in der Demonstrazion besteht) dicht anschließt: besitzt doch der rohe Mensch alles, was er hat und gebraucht, — seine Künste, seine Bequemlichkeiten, und eben so Sprache, Sitten, Gesetze durch Tradizion, durch Ueberlieferung von Hand zu Hand! warum nicht auch — seine Götter? Besonders da er fast täglich fühlt, wie sehr er der Götter bedarf: und keine andre Quelle erblickt, dies Bedürfniß zu befriedigen.

Da die Urquelle der Tradizion durch die abentheuerlichsten Sagen, durch Aberglauben und durch Trugligt, gar bald getrübt ward; so ist es ein Beweis von dem reinen Interesse, welches die Vernunft an der Religion nimmt, daß man auch Vernunft-Gründe für die Religion aufsuchte. Diese nennen wir also

§. II.

Die dogmatisch-speculative oder demonstrative Beweisart.

Diese Beweise nach der Reihe hier aufzustellen und einer weitläuftigen Prüfung zu unterwerfen, ist,

nach dem, was die neuere teutsche Philosophie, seit der Kantischen Vernunft-Kritik, in dieser Gattung geleistet, sehr überflüßig. Ein großer Theil der dogmatischen Philosophen von der alten Schule scheint von der Unwiderlegbarkeit der transcendental-idealistischen Gegen-Beweise überzeugt zu seyn: wer aber den Kantischen Idealism als das einzig-wahre System der Philosophie gelten läßt, kann die Erweislichkeit der religiösen Dogmen aus reinen Vernunft-Gründen schlechterdings nicht zugeben.

Gesezt aber: man wollte die unbedingte Haltbarkeit und Gültigkeit des Transcendental-Idealism bezweifeln: (und der Verfasser dieser Schrift hat sie von je her bezweifelt;) so braucht man nicht eben Transcentendal-Idealist zu seyn, um die Schwäche und Unhaltbarkeit der speculativen Religionsbeweise anzuerkennen.

Die Schlußform in den speculativen Religions-Beweisen geht so ganz ab von allen andern Vernunft-Beweisen, z. B. von denen in der Mathematik, daß sie nothwendig in jedem Unbefangenen Zweifel erregen muß.

In der Mathematik ist die Existenz der Zahlen, der Figuren, deren Eigenschaften und Verhältnisse zu einander deducirt und demonstrirt werden, am allerwenigsten dem Zweifel unterworfen: diese Zahlen, diese Figuren stehen vor unsern Augen da: und ihre Eigenschaften oder Verhältnisse in der Reihe der wirklichen Dinge können überall keine andere seyn, als die auf der Tafel, oder auf dem Papier, oder auch in der Idee des Mathematikers, weil sie in der Wirklichkeit nichts mehr und nichts weniger sind, als ide-

elle Übertragungen: mit andern Worten, weil zehn Thaler, blos in der Eigenschaft von der Zahl „Zehn" betrachtet, nichts anders sind, als die Zahl „Zehn" selbst; weil der Schatten-Kegel des Mondes, bey einer Sonnenfinsterniß, blos als Kegel berechnet, nur ein ideeller Kegel ist, wie der auf der Tafel, oder in der Idee des Mathematikers, mithin auch keine andern Eigenschaften oder Verhältnisse, als dieser, haben kann.

In der Mathematik ist nicht einmal überhaupt die Frage von der Existenz, oder nicht-Existenz der zu berechnenden Zahlen oder der zu construirenden Figuren; eben weil die Existenz hier mit der Idee, die Idee mit der Existenz nothwendig zusammenfällt, und es daher nicht möglich ist, daß die eine anders geeigenschaftet seyn sollte, als die andere.

Eine entgegengesezte Bewandniß hat es mit der dogmatischen Religions-Philosophie: Die **Existenz** der Gottheit und der göttlichen Dinge ist der Cardinal-Punct, um welchen sich alles dreht: alle Beweise werden nur aufgestellt, um die Existenz, als unfehlbar gewiß, als nothwendig und unwidersprechlich, darzuthun: und gerade das, was in der Mathematik durchaus gleich ist, Existenz und Idee, ist, in der Religions-Philosophie, durchaus unterschieden: und das grose Problem ist: ob **das Gedachte** auch **das Wirkliche** ist?

Schon aus diesem wesentlichen Unterschiede zwischen der Schlußart der Mathematik und der Religions-Philosophie geht also hervor: wie übereilt die dogmatische Philosophen aus der Apriorität der mathematischen Wahrheiten auf die Apriorität der Lehr-

sätze vom Daseyn Gottes, Vorsehung und Unsterblichkeit die Folge zogen, indem seine wesentlich eine andre, als diese ist.

Denn daß solche Axiomen, wie: „Jedes Ding hat eine Ursache" reine Vernunft=Producte sind, und die Erfahrung, so wie die darauf gegründeten Natur=Gesetze, selbst regeln und möglich machen, mag man dem Transcendental=Idealisten zugeben: (obgleich die comparative Nothwendigkeit, welche Hume für diesen und ähnliche Sätze aus der Erfahrung ableitet, allenfalls hinlangen könnte, zu Maximen des Denkens zu machen). Aber selbst auch die idealistische Ansicht zugegeben, ist es doch etwas ganzeres, aus einer Wirkung auf eine Ursache überhaupt zu folgern, als aus einer gegebenen Ursache, z. B. aus einer wirklichen Welt, auf eine besonders geeigenschaftete Ursache, z. B. auf eine Gottheit den Schluß zu ziehen: indem zu jeder Wirkung mehrere Ursachen denkbar sind, wo wir also, vor der wirklichen Entdeckung und Anschauung der wahren unter den mehrern, schlechterdings auf jede positive Entscheidung Verzicht thun müssen: eine Maxime, welche in der Physik, Chymie, Physiologie allgemein befolgt, so wie ihre nicht=Befolgung von jedem Kunstverständigen getadelt, als zu Schwärmerey und unerweislichen Hypothesen hinführend, erklärt wird.

Um die Nichtigkeit der apriorischen Beweise für die religiösen Dogmen zu zeigen, dazu brauchte es also des kritischen Transcendental=Idealism nicht: denn auch ohne diesen mochte der Dogmatiker nur auf eine Welt=Ursache überhaupt, (unbestimmt, ob Eine oder mehrere?) schließen; aber

auf eine bestimmt-geeignete, (lebendige oder todte, vernünftige oder vernunftlose?) den Schluß zu ziehen, ist, selbst auch nach den dogmatischen Grundsätzen über die menschliche Erkenntniß, gegen alle Consequenz. Denn nicht nur die bestimmte Beschaffenheit, sondern auch schon die Einheit dieser Ursache, ist, nach diesen Grundsätzen, unerweislich: indem jede zusammengeseztere Wirkung, (und diese Sinnen-Welt ist, bey aller Einheit, gewiß höchst zusammengesezt, erhält sich wenigstens nur durch Entgegensetzungen, als z. B. Anziehungs- und Zuvielfassungskraft) mehrere Ursachen hat, wenigstens haben kann: denn die Zusammengeseztheit kann vielleicht auch nur nach unserer Ansicht, nicht in der Wirklichkeit, statt finden: und eine uns zusammengesezt scheinende Wirkung mag daher auch gar wohl, durch ihre wirkliche, innere Einfachheit, nur Eine Ursache haben. So könnte z. B. das, was wir im Zusammenhange der wirklichen Dinge Böses nennen, auch wohl nur scheinbar seyn, (und ist es auch) und die höchste Welt-Ursache könnte daher, troz der Mischung des Guten und des Bösen in dem Welt-Zusammenhange, als der scheinbaren Doppel-Bestandtheile desselben, nur Eine seyn. Wer aber wagt es, jene Scheinbarkeit und diese darauf gegründete Einheit, mit strenger Consequenz zu demonstriren?

Lange vor dem Aufkommen des Kantischen Transcendental-Idealism war die Ahndung von der Nichtigkeit der demonstrativen Beweise für göttliche Dinge verbreitet: denn gewiß begann doch die indifferentistische Epoche in der Religion nicht erst mit

mit Erscheinung der Kantischen Vernunft-Kritik: eben so ging ja auch der Skeptizism der Hume, der d'Alamberts, der Diderot, und, weiter hinauf, der Bayle, der Lavayer lange vor dem Transcendental-Idealism vorher: und ein Theil dieser Zweifler, vielleicht alle, würden diese Kantische Ansicht der menschlichen Erkenntniß unbedingt als eine leere Hypothese verworfen haben: die Grundsätze, nach welchen sie die Erweislichkeit der Religionsdogmen bezweifelten, mußten daher auch ganz andre, als idealistische seyn. Diese Grundsätze mußten in der dogmatischen Ansicht der menschlichen Erkenntniß selbst liegen, welcher die genannten Philosophen fast alle ergeben waren, und wir haben sie so eben, aus dieser Quelle, und unabhängig von dem kritischen Idealism, ursprünglich abgeleitet.

In dieser dunkeln Ahndung des menschlichen Geistes von der Unerweislichkeit der Religionsdogmen aus reinen Vernunft-Gründen ist dann auch die wahre Ursache zu suchen von dem geringen Eindruck, mit welchem die Vernunft-Gründe selbst in der Religion von je her wirketen. Der Behutsamere, mehr als oberflächlich-forschende Denker versagte ihnen immer seinen Beyfall. Bis zu dem gemeinen Mann konnten sie, wegen ihrer kunstvollen Feinheit und Verwikkelung, nie vordringen, und seiner, auf Wirklichkeit, Anschauung und Thatsache überall gerichtete Denkweise würde auch diese Geistigkeit und Rein-Vernünftigkeit am wenigsten behagt haben. Diejenigen aber, in welchen sich der religiöse Sinn bis zu einem vorzüglichen Grade

entwickelte, mögen wir sie nun zu den Schwärmern oder zu den wahrhaft religiösen Gläubigen, wie sie da etwa die geläuterte Religion des Christenthums aufstellt, zählen, waren gewöhnlich sehr gleichgültig gegen die Entscheidungen der speculativen Vernunft in Religionssachen, waren nicht selten offenbare Verächter derselben: und zwar in der Zuversicht des sehr einfachen Bewußtseyns, (welches sie oft genug auch laut auszusprechen pflegten) daß göttliche Dinge nicht menschliche sind; und daß die Vernunft ihr vieldeutiges und oft sich selbst widersprechendes Urtheil eben die erstern zu augenscheinlich beurkundet habe.

Für so vollwichtig daher auch einzelne vortrefliche Geister, als Plato, Leibniz, Mendelsohn, Bonnet die religiösen Vernunft-Beweise gehalten zu haben scheinen; so dürfte doch dies Gewicht, bei näherer Prüfung nicht ohne fremdartigen Zusatz auch bey ihnen gefunden werden: bey dem Plato war dieser Zusatz — eine schwungvolle, ihr eigenes Gebilde gar leicht-verwirklichende Phantasie; bey Leibnitzen — hoher Entdeckungsgeist, dem selbst göttliche Dinge nicht unzugänglich schienen; bey Mendelsohn war's, nach seinem eigenen, ausdrücklichen Geständniß, moralisches Interesse; bey Bonnet vermischte sich der Glaube an die Vernunftgründe mit dem Glauben an die historische Thatsachen der Offenbarung: nebenher schmeichelte ihn auch die Zusammenstimmung seiner naturhistorischen Entdeckungen und psychologischen Hypothesen zu der göttlichen Autorität der Bibel.

Und wissen wir es denn nicht aus den mannigfaltigsten Thatsachen der Geschichte des menschlichen Gei-

stes, wie weit oft die zuversichtlichste Selbst-Täuschung grosser Geister, — der allergrößten — steigen kann?

Aber sey es mit diesen und ähnlichen einzelnen Gläubigen der reinen Vernunft-Religion bewandt, wie es wolle: sie haben nicht Gelegenheit gehabt, ihren Glauben durch moralische Prüfungen, durch Verfolgung, Marter, Tod zu beweisen, wie es so viele Gläubige des Christenthums und anderer positiven Religion gethan haben. Denn Sokrates Tod als einen Märtyrer-Tod für die reine Vernunft-Religion betrachten zu wollen, ist eine ästhetisch-moralische Ziererey, welche eine sehr oberflächliche Kenntniß von dem Character des berühmten Atheners und von dem wahren Verhalt der Dinge voraussezt, und die allenfalls auch aus den wörtlichen Aeußerungen, welche Xenophon und Plato dem Verurtheilten und Sterbenden in den Mund geben, widerlegt werden kann.

Aber mehr noch als die Stimmung dieser einzelnen Geister, die man vielleicht richtiger Gläubige ihres Systems der Vernunft-Religion, als Gläubige der Vernunft-Religion an sich, nennen könnte, beweiset die geringe Ausbreitung und lockere Wurzelung des reinen Vernunft-Systems in den Gemüthern, wie wenig es gemacht ist, in Hinsicht auf seine practische Wirksamkeit sich jemals mit den positiven Religionen vergleichen zu können. Das geistige Licht der philosophischen Religion scheint mit der Wärme, welche der leidenschaftliche Enthusiasm erfodert, nicht verträglich zu seyn.

Doch wir sind weit entfernt, uns auch nur den Schein geben zu wollen, als setzten wir auf den religiösen Enthousiasm einen besondern Werth, oder als machten wir ihn gar zum Kriterium der wahren Religion. Eine milde Erleuchtung des Geistes und sanfte Erwärmung des Gemüths ist einem wilden Feuer und einer stürmischen Erhitzung allerdings vorzuziehen. Der sanftere Mensch ist im Durchschnitt der moralischere; und des zweckmäßigen Vernunftgebrauchs ist man nur im ruhigen Gemüthszustande fähig.

Man würde also fast berechtiget seyn, es als einen Vorzug der Vernunft-Religion anzusehen, daß sie keine Enthousiasten macht.

Aber eben weil sie keine Enthousiasten macht, so ist sie von geringerer Wirksamkeit auf das menschliche Gemüth; so dringen ihre Demonstrazionen und Schlußreihen minder tief ein, als die Thatsachen der Offenbarung; so scheint in der Seele des Überzeugten, oder, um einen richtigern Ausdruck zu brauchen, des Belehrten oder Aufgeklärten, noch irgend eine Stelle, ein kleiner Punct vielleicht, dem Zweifel offen zu bleiben. Und mehr als dies wollten wir mit jener Vergleichung der verschiedenen Wirkungsart supernaturalistischer Thatsachen und philosophischer Demonstrazionen, in Sachen der Religion, nicht sagen.

Diese geringe Wirksamkeit der Vernunft-Religion, so wie sie bis dahin angesehen und von

Philosophen, so wie von Theologen vorgetragen ward, hat sich noch durch neuere Thatsachen in der Kirchengeschichte bewiesen. Alle religiöse Genossenschaften in England, Teutschland, Frankreich, welche sich bloß auf Naturalism oder Deism gründeten, haben sich gar bald aufgelößt, und keine sich erhalten. So ist von den einst so berühmten Theophilanthropen in Frankreich die Rede nicht mehr: dagegen die andern christlichen Religions-Gemeinen ungeschwächt fortblühen.

Wäre die demonstrative Vernunft-Religion hinlänglich, einem lichtbedürftigen und nach Wahrheit treulich forschenden Geist volle Befriedigung zu gewähren; so müßte Pascal, der große Pascal, diese volle Befriedigung gefunden haben, dessen Sinn für Religion in der gesammten Litteratur-Geschichte einzig ist, ein Sinn, der bey ihm gewiß nicht Grübel- oder System-Geist war, wie er es bey so manchem großen Geist unleugbar gewesen. Und wäre die reine Vernunft-Religion je einer unerschütterlichen Begründung fähig gewesen: von wem hätte sie diese Begründung erhalten können, als von ihm, der in die intellectuelle und moralische Natur des Menschen tiefere Blicke gethan hatte, als einige der größten Denker, und der, nur über den kühnsten Skeptizism hin, zu dem Glauben an die Offenbarung überging. Hätte der unsterbliche Verfasser der Theodizee „Pascals Gedanken" beherzigt: nimmer würde er's gewagt haben, sein

dogmatisches System aufzuführen. Bayle's Skeptizism war gegen den Pascalischen noch bescheiden, und wo jener mit leisem Finger anregte, riß dieser mit beyden Händen in Trümmer. Den theologischen Dogmatism des unvergleichbaren Mannes zu widerlegen, dürfte das exegetische Compendium irgend eines Doctors der Theologie auf einer protestantischen Universität unsers teutschen Vaterlandes hinlangen: seinen philosophischen Skeptizism in allen Tiefen zu ergründen, dürfte vielleicht nur Jacobi's Genie im Stande seyn. Kant hat Pascal'n überall zu wenig berücksichtiget, er scheint über dem Mystiker den Philosophen verkannt zu haben: den Stoff zu seinem System hätt' er eben so wohl dem Pascal, als dem Hume abborgen mögen: die dahin gehörigen Stellen sind von mir in einer andern Schrift aufgeführt worden.

Eine andre Gattung der religiösen Vernunft-Gründe bilden

§. III.

Die idealistisch-moralischen, welche Kant in die Philosophie einzuführen gesucht.

Ungeachtet der in der philosophischen Welt einst ziemlich allgemein gewordene Glaube an die kantische Moral-Religion nicht lange vorgehalten hat; so verdient sie doch, wegen ihrer Originalität, eine besondere Prüfung, die man auch schon, hin

und wieder, in einzelnen Abhandlungen, obgleich lange noch nicht erschöpfend, anzustellen gewagt hat: gewagt! denn das Ansehen des Verfassers der Vernunft-Kritik lastete doch, für eine lange Zeit, zu drückend auf der Denk-Freyheit teutscher Forscher!

a) Nach dem kritischen Religionssystem hat unsre intellectuelle Natur kein Bedürfniß, die Gottheit zu erkennen, weil die Vernunft die absolute Unmöglichkeit dieser Erkenntniß einsieht: aber wohl hat der moralische Theil unserer Natur, oder die praktische Vernunft, d. h. der moralische Wille, ein solches Bedürfniß: Kant weißt uns daher an, eine Gottheit zu glauben, nicht weil wir Gründe der Vernunft dafür haben, sondern weil uns das Bedürfniß dazu treibt: der praktischen Vernunft, dem Willen also, wird ein Geschäft übertragen, welches sonst nur die speculative Vernunft ausübt: bey Ermangelung der Gründe der letztern übernimmt also der Wille das Geschäfte der Vernunft offenbar wider den Willen der Vernunft!

b) Das Bedürfniß der praktischen Vernunft, an eine Gottheit zu glauben, gründet sich, nach dem kategorischen Moral-System, auf die Nothwendigkeit der Zusammenstimmung der Glückseligkeit mit der Würde zur Glückseligkeit: das heißt, den Grundsätzen des kategorischen Systems gemäß gesprochen, mit andern Worten: Dies Bedürfniß der praktischen Vernunft gründet sich auf eine Idee, welche in ihrem (der praktischen Vernunft) Gebiet schlechterdings unzuläßig ist: denn der Moralität soll, nach dem kategorischen Imperativ, kei-

ne fremdartige Idee, kein Gedanke der Furcht oder der Hoffnung, der Strafe oder der Belohnung, des Daseyns oder Nicht-Daseyns einer Gottheit, eingemischt werden. Aber was der praktischen Vernunft bey der Grundlage ihres Systems absolut untersagt ward, wird ihr, nachdem es aufgeführt ist, um der nothwendigen Haltung des Ganzen willen, absolut befohlen: die, nach Kant, bloß aus der Sinnlichkeit sich ableitende Foderung der Glückseligkeit, wird nun in die Vernunft gelegt und als ihre Foderung ausgesprochen: Glückseligkeit, die dahin strenge aus dem kategorischen System verbannt, wird nun auf einmal, als unentbehrlich und die moralische Gesezgebung krönend, zurückgerufen.

c) Nachdem durch die Grundsätze der speculativen Vernunft die Gottheit, unbedingt, für unerkennbar erklärt werden; so erhält nun die praktische das eben so unbedingte Geheiß, sich eine Gottheit aus der Idee der Zusammenstimmung der Glückseligkeit mit der Würde zur Glückseligkeit eigenmächtig zu bilden, und es wird ihr nicht vergönnt, zu erwegen, daß alle die göttlichen Eigenschaften, welche vermittelst dieser Idee zusammengesezt werden, selbst auch Erzeugnisse der speculativen Vernunft, (obgleich durch ein praktisches Bedürfniß geleitet) sind: daß es sich daher die Vernunft versagen muß, die moralischen Begriffe in die Gottheit zu übertragen, als in einen Gegenstand der übersinnlichen Welt, welche ihr, nach der Vernunft-Kritik, schlechthin unzugänglich ist. Allerdings bemerket es Kant selbst, daß die Er-

kenntniß der außerweltlichen Natur Gottes durch Beylegung der moralischen Eigenschaften, nicht an Haltung, und nicht an Erweiterung gewinne. Allein, wenn dem so ist, wie wir es selbst als sehr schlußgerecht anerkennen: wie ist es möglich, daß die Vernunft sich jemals einen solchen Glauben auch nur augenblicklich einrede, weit entfernt, denselben bis zur festen Zuversicht zu erheben, ohne welche dieser Glaube eben so matt und kraftlos ist, als eine Tugend, die zwischen Glückseligkeit und Würde zur Glückseligkeit zweifelhaft schwebt. Ein Glaube, der weder Trost noch Hoffnung gewährt, ist offenbar nur für das System, nicht für die menschliche Natur, gemacht.

d) Das kategorische Moral-System in seinen ursprünglichen Grundsätzen kann die Schlußrichtigkeit der Folgerung nicht verleugnen, daß der Tugendhaftere Mensch der des Glaubens an Gott minder-bedürftige sey, so wie der Tugendhafteste der entschiedenste Gottesleugner seyn könne: eine Folgerung, die auch von einigen seiner Schüler aus seinem System gezogen worden, und welche sich aus dem, was wir über den Kategorism bisher gesagt, hinlänglich bestätiget.

e) Das Kantische Moral-Postulat endlich, daß unser Geist unsterblich seyn müsse, weil er, vermöge des kategorischen Imperativs, die Idee der Heiligkeit in sich trage, welche er in der gegenwärtigen Periode seines Daseyns nicht erreiche, kündiget sich von selbst als höchst willkührlich an. Der Mensch, nach Kant's idealistischem System von allen Absichten und

Endzwecken der Natur nicht im geringsten unterrichtet, von der Erkenntniß der objectiven Wahrheit ganz und gar ausgeschlossen, und daher am allerwenigsten berechtiget, von seinem Denken und Vorstellen auf das Seyn der Dinge zu schließen, erhebt sich hier, auf einmal zum Gesezgeber in der Welt des Übersinnlichen — vermöge der erweiternden Auslegung einer seiner Ideen, der Idee von der Heiligkeit. Was gewinnt die Idee der Heiligkeit durch die Idee der Unsterblichkeit? Jene leuchtet vollkommen und selbstständig ein, ohne diese: das Wort der Natur, (wenn man die Idee der Heiligkeit als eine von der Natur in unser Inneres gelegte Thatsache mit Kant erklärend, so benennen will) ist deutlich ausgesprochen und erklärt, ohne der Natur selbst die Verpflichtung aufzulegen, ihrem Geschöpf einen neuen Schauplaz jenseits zu eröffnen, um der Heiligkeit nachzustreben. Hat der Mensch schon hier, nach seinen besten Kräften, der Heiligkeit nachgestrebt; so ist er so heilig, als er's seyn konnte: und der Idee der Natur ist Genüge geschehen: hat er sie in seinen Handlungen und Gesinnungen hindangesezt: welche Verpflichtung entsteht der Natur daraus, den Unwürdigen noch einmal auf die Probe zu stellen?

Wir beschränken uns hier auf die Prüfung der Kantischen Moral-Beweise für die religiösen Dogmen: denn das kategorische Moral-System, nach seinem ganzen Umfange, prüfen wir erst in dem Abschnitte von der Moral.

Fichte, offenbar ungleich-consequenter, als der Stifter des kategorischen Moral-Systems, verwandelt die Idee der Gottheit in die bloße Idee einer moralischen Welt-Ordnung, und glaubt dann an diese, durch die Vernunft unwidersprechlich gegebene, Idee, — ein Glaube, wozu es jener Kantischen Quälerey der Vernunft keinesweges bedarf, und den, sehr consequent, die objective Wirklichkeit dieser Idee nicht bekümmert.

Der Kantischen Inconsequenz, man sieht es von selbst, ist durch die Fichtische Wendung abgeholfen. Die alte Verlegenheit der Menschheit bleibt, der Reformator des kritischen Systems giebt uns eine Wolke, statt der gewünschten Juno, eine Idee statt der gewünschten Juno, eine Idee statt der Wircklichkeit, in die Hand, läßt uns stehn, und geht davon.

§. IV.

Die Philosophie hat, in Sachen der Religion, alles geleistet, was sie irgend zu leisten im Stande ist, wenn sie sich zu der Selbst-Erkenntniß gebracht, daß sie durch sich selbst, d. h. durch ihre Begriffe apriori, über Seyn und Wesen göttlicher Dinge nichts zu entscheiden vermag, und wenn sie das höchste Interesse der Vernunft und der Menschheit an der Religion beherzlget.

Dieser Satz ist das unmittelbarste Resultat aus der oben aufgestellten Kritik der dogmatischen und der

idealistisch-moralischen Beweise für die Religion. Zur Erläuterung aber und gründlichen Ausführung des wichtigen Satzes bemerken wir noch folgendes.

I) Wenn wir dem System des Transcendental-Idealism beypflichten, vermöge dessen die menschliche Erkenntniß, durch Zeit und Raum, in allen ihren Kraftäußerungen, einzig auf die Sinnenwelt beschränkt ist, diese beherrscht und ihr Gesetze giebt; so kann sie ihre Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Schlußreihen durchaus nicht auf die Welt des Uibersinnlichen anwenden, ohne sich eines unverzeihlichen Misverstandes ihrer selbst, und einer unbesonnenen Uibereilung schuldig zu machen: daß es übersinnliche Dinge geben mag, kann sie nicht schlechthin leugnen, und nicht schlechthin bejahen: aber von welcher Art und Eigenschaft diese Dinge sind, kann sie nicht entscheiden.

Dies Haupt-Resultat des Transcendental-Idealism wird durch die moralischen Religionsbeweise keinesweges umgestoßen: eben daraus erhellet dann, aber auch die Unzulänglichkeit derselben zur Begründung der Religion. Die speculative Vernunft giebt dem Idealisten von der Gottheit nur eine gehaltlose, die praktische eine durchaus unerweisliche, ja der Consequenz des Idealism widersprechende Idee: Beyde sind unstreitig unbrauchbar für die menschliche Natur mit einer so geeigenschafteten Vernunft.

II) Pflichten wir dem Dogmatism bey, und anerkenen die obersten Gesetze der Vernunft, als in den Dingen außer uns objectiv gegeben, wodurch wir also berechtiget werden, die Reihe von Ursachen und

Wirkungen auch auf die Welt des Übersinnlichen anzuwenden: so erhalten wir höchstens die Idee von einem ens realissimum, ens perfectissimum, von welcher wir aber nicht einmal bestimmen können: ob die Realitäten und Vollkommenheiten, welche wir in ihr zusammenhäufen, mit einander vereinbar oder verträglich sind? Alle Angemessenheit der Eigenschaften, welche wir in diese Idee legen, zu unserer Vernunft, sichert derselben nicht die wirkliche Beywohnung und Immanenz in der göttlichen Natur.

Was also ist es, das die Philosophie, als die Wissenschaft der reinen Vernunft, in Hinsicht auf die Religion allein zu leisten vermag?

Daß sie sich zu der Selbst-Erkenntniß bringt, durch sich selbst, durch bloße Begriffe a priori, über Seyn und Wesen der göttlichen Dinge schlechterdings nicht entscheiden zu können.

Aufstellung der Prinzipien, Erforschung der Grenzen menschlicher Erkenntniß, Beherzigung des höchsten Interesse der Vernunft und der Menschheit an der Religion, — dies allein liegt innerhalb der Sphäre der Philosophie: Seyn und Wesen der göttlichen Dinge liegt über ihre Begriffe und Schlußreihen hinaus.

Beherzigung des höchsten Interesse der Vernunft und der Menschheit an der Religion! Denn nicht nur der Dogmatiker, sondern auch der den Dogmatism und mit diesem, die Objectivität und Realität der menschlichen Erkenntniß vernichtende Idealist, sieht sich ge-

zwungen, in dem Wesen der Vernunft, wie in den moralischen Anlagen der Menschheit eine unzurücktreibliche Tendenz in's Übersinnliche anzuerkennen: welche aber die Philosophie, wie eben gezeigt worden, durch keine befriedigende Idee oder Demonstrazion zu genügen weiß.

§. V.

Unableugbare Verdienste, welche sich die Philosophie um die Religion erworben hat.

Unbestreitbar sind die Verdienste der Philosophie um die Religion (das Wort „Philosophie" nicht sowohl in dem Sinn einer besondern Wissenschaft, als in dem des zweckmäßigen Vernunftgebrauchs genommen) die Geschichte der Menschheit verkündiget sie durch unwidersprechliche Thatsachen. Unmöglich kann diese Verdienste ihr absprechen, wer die ungeheuren Entstellungen der religiösen Begriffe durch Unwissenheit, Aberglauben, Priester-List, durch Sophisterey der Leidenschaften und durch falsche Auslegung geschriebener Offenbarungen kennt, welche unter Nazionen, in ganzen Welttheilen und Reihen von Jahrhunderten hindurch, so viel Unheil gestiftet, die Vernunft verdüstert, die Geister in der Sclaverey gehalten, die Gemüther verführt und die Sitten verderbt haben.

Die Philosophie hat die Religion von diesen Entstellungen gereiniget; hat die Irrthümer aufgedeckt, die Sophistereyen entschleyert, hat durch ihre (obgleich nicht gelungene) Versuche zur wis-

senschaftlichen Begründung der religiösen Dogmen die Gründe menschlicher Erkenntniß ausgeforscht, die Grenzen abgesteckt; hat alle mögliche Täuschungen und alle Gründe gegen diese Täuschungen an den Tag gebracht.

Kurz: die Philosophie hat der Religion dieselben Dienste geleistet, welche der strenge Kritiker dem durch einen herrschenden falschen Geschmack verleiteten Kunstgenie leistet.

Selbst wenn die Philosophie die Schwächen der herrschenden Religionen, und mochten sie sich immer mit göttlicher Autorität schützen, aufsuchte: wenn sie gegen einzelne geheiligte Lehrsätze Zweifel und Einwürfe erhob, sie kühn bestritt und siegreich widerlegte; so war es meistentheils die Hand des Wundarztes, welcher angeblich- oder wirklich-kranke Stellen untersuchte, und eben durch solche, mitunter schmerzhaft anzusehende Operazionen den wahren Zustand des Kranken entdeckte, um unnatürliche Auswüchse wegzuschneiden, verdorbene Säfte zu reinigen, das Erstarrte mit neuer Regsamkeit zu beseelen.

Fast darf man sich nicht wundern, daß die christlichen Theologen, nachdem sie durch die bessere Exegese das wahre Verhältniß der Offenbarung entdeckt hatten, nächst dem Worte Gottes am meisten auf das Wort der Vernunft horchten: nicht Wunder, daß sie endlich, nachdem ihnen alle historisch-göttliche Autorität hingeschwunden war, sich der Philosophie ganz und gar in die Arme wa-

sen, von ihr gewissermaßen alles Heil erwarteten.

Diese Maxime der christlichen Theologen würde auch nie haben getadelt werden können, wäre Philosophie und zweckmäßiger Vernunftgebrauch in Sachen der Religion immer gleichbedeutend gewesen; hätte jene nicht es sich oft angemaßt, den heiligen Text der Natur zu verstümmeln, zu verfälschen, wegzuleugnen, welchen auszulegen, zu prüfen, zu läutern ihre einzige und erhabene Bestimmung war.

§. VI.

Was von dem Bardilischen Versuch, den religiösen Dogmen Demonstrabilität zu vindiciren, zu halten sey.

Wenn weder der Idealist, welcher die objective Realität der menschlichen Erkenntniß leugnet, noch der Dogmatiker, welcher sie behauptet, nach dem, was bisher vielseitig dargethan worden, die religiösen Dogmen demonstriren kann: so ist schlechterdings nicht abzusehen, wie denselben noch Demonstrabilität gesichert werden möge?

Herr Bardili hat dies zu thun gewagt: und es kömmt nun darauf an: ob die von ihm versuchte Methode die Prüfung besteht?

Mit

Mit kühner Wegsetzung über den vom Verfasser der Vernunft-Kritik weise-beherzigten und erwiesenen Unterschied zwischen Denken und Seyn, ist er bemüht, darzuthun: daß das Denken und das Seyn in Einem und demselben Prinzip gegründet sind, Eine gemeinschaftliche Quelle haben.

Der Verfasser dieser Schrift hat es schon erklärt, daß er dem unbedingten Transcendental-Idealism nicht beypflichtet; daß er es im Gegentheil für eine absolut-unerweisliche, die Grenzen menschlicher Erkenntniß überschreitende Behauptung hält, zwischen dem, was wir an den Gegenständen der Aussenwelt, unsern Denkgesetzen gemäß, wahrnehmen, und zwischen dem, was sie an sich sind, finde keine reelle Beziehung statt: die menschliche Erkenntniß sey blos ein gefärbtes Glas, dessen Farben nur die Aussendinge wiedergeben; Farben, die also nur in dem Glase, nicht in den Gegenständen sind. Er ist weit entfernt, die Möglichkeit eines solchen Verhalts unserer Erkenntniß abzuleugnen. Aber für erwiesen oder erweislich kann er sie nicht erklären: denn um jede wirkliche Beziehung der Erkenntniß auf die Dinge des Denkens, auf das Seyn wegzuleugnen, müßten wir von den Dingen, auch ohne diese unsre Denkgesetze, Kunde haben, müßten wir ihr eigenthümliches Seyn und Wesen erkennen, unabhängig von jeder fremdartigen Bestimmung. Da dies aber nicht möglich ist: so ist auch die absolute Irrealität menschlicher Erkenntniß unerweislich, und es heißt offenbar über die Grenzen der letz-

tern hinausgehen, jede mögliche Beziehung zwischen unserm Erkennen und dem wirklichen Seyn der Dinge abzusprechen.

Aber nicht weniger unerweislich, als diese gänzliche Trennung unserer Erkenntniß von der objectiven Realität der Dinge, ist die reelle Gemeinschaft und Zustimmung zwischen beyden: obgleich auch sie, nicht nur als möglich, sondern auch sogar als wahrscheinlich angenommen werden mag. Aber um auch diese Gemeinschaft oder Zustimmung demonstrativ behaupten zu können, würd' es gleichfalls unumgänglich nothwendig seyn, von den Dingen, unabhängig von der gegenwärtigen menschlichen Erkenntniß, Kunde zu haben.

Beyde Behauptungen also, die Idealistische wie die Dogmatische, stützen sich auf eine Voraussetzung, welche nie eintreten kann, wodurch also auch beyde für gleich-unerweislich erklärt werden müssen.

Die Unerweislichkeit übersinnlicher Dinge und ihrer etwanigen Eigenschaften ist die unmittelbarste Folge aus den Grundsätzen des Idealisten: aber die strenge Erweislichkeit der übersinnlichen Dinge, oder, was hier einerley ist, des obersten Grundes, der ersten Ursache aller Dinge, und ihrer Art zu seyn, ist keinesweges eine unmittelbare Folge aus den Praemissen des Dogmatisten.

Denn zwischen Denken und Seyn kann die innigste Verbindung und Zusammenstimmung statt finden,

ohne daß die erste, Eine oder mehrfache Ursache der Dinge, in ihrem ursprünglichen Wesen selbst denkend, oder etwas dem Denken ähnliches seyn müsse.

Aber gesezt: die erste Ursache der Dinge wäre denkend oder etwas dem denkenden Wesen ähnliches: denkt sie nothwendig oder frey? ist sie blos intellectuell? oder auch moralisch? hat sie, als ein Unendliches, nicht ganz andre Eigenschaften, als die der Natur des endlichen denkenden Wesens und seiner Begreiflichkeit entsprechen?

Man sieht, das Bardilische System leitet sich auf den alten Dogmatism zurück: und alle Einwürfe, welche diesen treffen, treffen auch das neue System.

Uiberflüßig ist es, die Beweisart eines Satzes zu widerlegen, wenn man den zu beweisenden Satz selbst schon als unerweislich anerkannt hat. Deswegen ersparen wir uns, ohne Abbruch der Gründlichkeit, die Widerlegung der Bardilischen Beweisart des unerweislichen Satzes von der Nothwendigkeit der Gemeinschaft oder Zustimmung des menschlichen Erkennen zu dem Seyn der Dinge, und von dem Daseyn der ersten Ursache als einer denkenden und moralischen Natur.

§. VII.

Absolute Unmöglichkeit, Daseyn und Natur der obersten Ursache der Dinge jemals demonstrativ darzuthun.

Aus allem bisherigen leuchtet ein, daß es für die menschliche Vernunft schlechthin unmöglich ist, Daseyn und Natur des Uibersinnlichen zu erkennen, welches, mit andern Worten heißt, die religiösen Dogmen zu demonstriren.

Denn die obersten Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, ihre ursprüngliche Natur, wie ihre festgestellte Schranken, bleiben, bey allen materiellen Erweiterungen durch die rastlos forschende Vernunft, unabänderlich: die Grenzscheide zwischen dem Sinnlichen und zwischen dem Uibersinnlichen, kann durch keine Erfindung und durch keine Entdeckung niedergerissen werden. Der herrschende Irrthum aller philosophischen Systeme bis auf Kant bestand darin, daß die übersinnlichen Dinge von den sinnlichen blos quantitativ verschieden seyen: dagegen sezt der bloße Gedanke an die Möglichkeit einer qualitativen Verschiedenheit derselben von dem Sinnlich-erkennbaren, die Unmöglichkeit der Erkenntniß des Uibersinnlichen außer allem Zweifel. Kant hat den so nothwendigen quantitativen Unterschied unter allen Philosophen fast einzig beherziget.

§. VIII.

Auch eine mögliche Demonstrazion des Daseyns und der Natur der übersinnlichen Dinge, wie sie der alte und der neue Dogmatism zu geben versucht, und jemals geben können, lässet die Vernunft unbefriediget, und kann den unumgänglichen Bedingungen nicht genügen, durch deren Erfüllung allein vollkommene, unbezweifelbare Evidenz hervorgebracht werden würde.

Nur das Unmittelbar-Anschauliche erkennen wir bis zur vollkommenen, unbezweifelbaren Evidenz: von der Art sind die sinnlichen Gegenstände, und die mathematische Wahrheiten: nur daß die Anschauung der leztern eine ideellere ist, weil sie, von allem materiellen Inhalt abstrahirt, es nur mit den Denkgesetzen und deren obersten Bedingungen zu thun hat; beyde aber sind, als nothwendige Elemente aller sinnlichen Erkenntniß, selbst vollkommen erkennbar oder anschaulich.

Und es ist daher, in diesem Sinn der unmittelbaren Anschaulichkeit, von der vollkommenen, unbezweifelbaren Evidenz wahr, was ein alter Kirchen-Vater sagt: Tantum scimus, quantum videmus: (Augustin) so viel wissen wir (d. h. erkennen wir mit über allen Zweifel erhabener Evidenz; als wir sehen d. h. anschauen).

Wie aber will der Dogmatiker uns jemals die übersinnlichen Gegenstände zu einer solchen Anschauung bringen?

Aber noch mehr: Alle metaphysische Enunziazionen von der Natur und den Eigenschaften der Gottheit sind eben so unbestimmbar, als dies Daseyn selbst: und schliessen sich, durch keine Erklärbarkeit des Zusammenhanges der übersinnlichen Dinge mit den sinnlichen, dem System menschlicher Erkenntniß an.

Denn wie Gott auf die Welt wirkt? wie er schafft? wie er gerecht und heilig ist? darüber kann keine Demonstrazion Aufschluß geben: ja kein dogmatischer Philosoph hat dies jemals auch nur thun wollen: mithin giebt es schlechterdings kein Bindungsmittel und keinen Berührungspunct zwischen der Erkenntniß des Sinnlichen und des Uibersinnlichen: jenes bleibt von diesem, dies von jenem, für immer abgesondert. Aber eben durch diesen gänzlichen Mangel eines Bindungsmittels, durch diese nie aufzuhebende Trennung des Uibersinnlichen von dem Sinnlichen, beurkundet sich das erstere als für uns auf immer unerkennbar. Sage man immerhin, daß die Erkenntniß des Uibersinnlichen eine ganz neue Gattung bildet: um uns diese neue Gattung aneignen zu können, muß sie mit der sinnlichen, als der unserer Vernunft ursprünglich-eigenthümlichen, irgendwo zusammengreifen, welches nun nicht statt findet, und nie statt finden kann.

Dieses Gefühl des Nicht-zusammenhängenden, und durch kein Bindungsmittel zu Vereinbarenden im

der Erkenntniß des Uibersinnlichen, ist gewiß ein wesentlicher Bestandtheil in der dunkeln Ahnung von der Ungewißheit dieser Erkenntnißgattung, eine Ahnung, mit welcher die unbefangene Vernunft alle noch so evident=scheinenden Gründe für die übersinnlichen Dinge von je her anstaunte, und es nie zur vollkommenen Uiberzeugung bringen konnte: wenn sie auch jenen Gründen nichts entgegenzustellen wußte.

Aber ein höheres Problem, als Daseyn und Natur der Gottheit selbst, ist für die Vernunft die Möglichkeit dieses Daseyns und dieser Natur? Die Möglichkeit der Gottheit? Die Erklärung dieser Möglichkeit allein würde ihr volle Befriedigung gewähren: denn ohne Aufschluß über diese Möglichkeit kann sie keine Verpflichtung anerkennen, bey der Idee einer Gottheit stille zu stehn und ihre unendliche Reihe der Forschungen zu unterbrechen. Ist sie doch durch ihr eigenthümliches Wesen angewiesen, nach Ursache und Wirkung bis ins Unendliche zu fragen.

Alles bisher aufgestellte giebt zu erkennen: worin es lag, daß auch die für höchst evident gehaltene Demonstrazion von Gottes Daseyn und Natur auf den dunkel=aber lebendig=ahnenden menschlichen Geist immer nur wenig Eindruck machte, wie wir es nun in der Geschichte der Vernunft=Religion auch als Thatsache wahrnehmen.

Zugleich geht daraus hervor, was von allen künftigen Versuchen der Vernunft zu Demonstrazionen göttlicher Dinge zu halten ist? denn alle werden den aufgestellten wesentlichen Mängeln unterworfen seyn: indem diesen Mängeln nur durch eine gänz-

liche Umwandlung des Wesens der menschlichen Erkenntniß und durch die Verrückung der ewigen Grenzscheide zwischen dem Sinnlichen und Uibersinnlichen abgeholfen werden könnte.

§. IX.

Jeder unbefangene Denker muß es viel unwahrscheinlicher finden, daß die Vernunft im Stande seyn sollte, Gott und göttliche Dinge zu demonstriren, als sie nicht zu demonstriren.

Die unendliche Größe der Natur und die unendliche Kleinheit der menschlichen Vernunft, diese Größe zu fassen, hätte vielleicht nur dann einen würdigen Eindruck auf die Menschen gemacht, wenn sie sich dadurch bestimmt gefühlt hätten, ihre Vernunft nicht für den einzigen Maasstab der Dinge (των παντων μετρον ειναι τον ανθρωπον) zu halten, und noch weniger sich zu überreden, vermittelst der Vernunft das Urwesen der Dinge zu erkennen, und dasselbe einer denkenden Natur ähnlich zu bilden. Gewiß giebt es in allen metaphysischen und phylosophisch-theologischen Compendien kein wahreres Axiom, als die Antwort des Simonides auf des Königes Hiero Frage: was Gott sey? „Je mehr ich der Frage nachdenke, desto schwieriger scheint sie mir. Unter allem, was von der Gottheit praedizirt werden kann, scheint mir nichts ausgemachter

und nichts begreiflicher zu seyn, als — ihre Unbegreiflichkeit.

Aber so gewagt man jeden Versuch der Vernunft, sich bis zur Gottheit zu erheben, finden muß; für so natürlich, in allen unsern intellectuellen und moralischen Anlagen gegründet, muß man ihn auch erklären, welches aus den ersten Paragraphen dieser Schrift hinlänglich klar ist.

Doch kann der oben erwehnte Indifferentism des größten Theils der Denker und großen Geister Griechenlands, die, selbst nachdem Sokrates und Plato die Idee der Gottheit und göttlicher Dinge in lebendige Anregę gebracht hatten, diese Idee so bald fahren ließen, dieser Indifferentism kann, ungeachtet aller von uns entwickelten Haupt- und Neben-Ursachen, dennoch zu gleicher Zeit zum Beweise dienen, wie lange die Vernunft gleichsam zögerte, sich auf den Ozean überirdischer und göttlicher Dinge zu wagen. Nur durch die Offenbarungen des Christenthums fühlte sich die Vernunft gestärkt, auf dem schlüpfrigen Wege mit festem Fuß zu treten. Als aber auch dieser unerschütterlich gewähnte Boden unsicher befunden und die Vernunft gedrungen ward, sich selbst einen Boden zu gründen; da vermeinte sie denselben, in der Mathematik, oder vielmehr in dem Beispiel zu finden, mit welchem diese ihr, in der Selbstbegründung durch Vernunft, vorging: neuer Wahn! die kritische Philosophie entwickelte und zerstörte ihn. (S. oben)

Seit der Epoche der kritischen Philosophie ist denn auch das Gebäude der reinen Vernunft-Religion ei-

ne Trümmer nicht unähnlich, und spinosistische, epikurische, hylozoistische Hypothesen werden von den Philosophen und Theologen des Tages mit einer, nur unter den griechischen Philosophen gewöhnlichen, Unbefangenheit vorgetragen und zergliedert.

Selbst hier diese Schrift eines Theologen, mag ein Beweis der neuern Parrhesie in der Verhandlung religiöser Gegenstände seyn.

So möchte man denn sagen: Nur durch gewisse Täuschungen irre geleitet, wagte die Vernunft den metaphysisch-abentheuerlichen Versuch: so bald ihr der Nebel vom Auge gefallen war, erkannte sie das Nichtige ihres Beginnens.

Nach so mancher großer Geister mislungenen Versuchen, nach so gründlichen Prüfungen der Nichtigkeit dieser Versuche und der Gründe ihres Fehlschlagens, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie noch oft wiederhohlt werden, oder auch, wiederhohlt, vielen Beyfall finden.

§. X.

Die Vernunft würd' es allenfalls ihren eigenen Gesetzen gemäß finden, daß die Gottheit sich von ihr durch Demonstrazion erreichen ließe: das Herz würd' es wünschen: aber die Wege Gottes sind nicht die Wege der Menschen.

Ein Vermögen, dem es nicht abgesprochen werden kann, daß es in seiner Sphäre, Dinge geleistet, wel-

che selbst höhere Geister in Erstaunen setzen könnte; wodurch sich das aufrechtgehende Thier, Mensch genannt, gewissermaßen bis zum Gott der Erde empor geschwungen; welches die Bahnen der Sterne berechnet, und die ewigen Gesetze des Natur-Ganges verzeichnet hat; mag durch so große Entdeckungen, und zahllose Erfindungen aufgemuntert, in einem begeisternden Augenblick der Freude darüber, die Hoffnung fassen, auch die höchste und letzte aller Entdeckungen, die, über den Ursprung der Dinge zu machen:

Wenn es ferner, der Gottheit gefallen hat, die Selbstleitung eines so merkwürdigen Geschöpfes, als der Mensch ist, größtentheils der Vernunft anzuvertrauen: wenn Vernunft die Minerva ist, welche sich dem unerfahrnen Telemach auf dem Wege des Lebens zur lehrenden, rathenden, warnenden Gefährtin anbietet; was wäre natürlicher und dem Gange der Dinge gemäßer, als daß die Gottheit auch die Erkenntniß ihrer Selbst, dieses höhere Licht in die Finsternisse unsers Daseyns hienieden, in die Hände der Vernunft gelegt hätte? Eine der gewissesten, unfehlbarsten, und zugleich fruchtbarsten aller Erkenntnisse, die mathematische, schöpfet die Vernunft aus ihrer eigenen Quelle Mit welcher Wahrscheinlichkeit möchte man nicht schließen, daß die Erkenntniß des Höchsten und des Wissenswürdigsten, die Erkenntniß der Gottheit, eine ähnliche Gattung der Vernunft-Kenntnisse ausmachen müßte?

Und ist es dann etwa nur eitle Wißbegierde, nur abentheuerliche Entdeckungs- und Erfindungs-Schwär-

merey, worauf die Vernunft, bey der Frage nach Gott und seinem Verhältniß zu der Welt und zu den Menschen ausgeht? wird sie nicht im Gegentheil von einem eigenthümlichen unzurücktreiblichen Interesse für die Auflösung dieser Frage gedrängt? hängt nicht eine ihrer wesentlichsten Befriedigungen an dieser Auflösung?

Aber nun noch der moralische Theil unserer Natur, von welchem Bedürfniß göttlicher Erkenntniß wird er gedrängt, geängstet? Den edelsten Seelen flößt dies Leben, statt ihnen vollkommne Gnüge zu gewähren, nur Wünsche des bessern und vollkommnern ein: Die ungleichen Schicksale der Guten und der Bösen, die zufällige, oft von den armseligsten Ereignissen abhängig scheinende Entscheidung der wichtigsten Weltbegebenheiten; Unwissenheit, Druck und Elend von Generazionen und Millionen vernünftiger Wesen — alles dies sind eben so viele Stachel in dem menschlichen Gemüth, welche die Vernunft treiben und spornen, alle ihre Kräfte aufzubieten, um in dieser Finsterniß Licht, in diesem Labyrinth einen leitenden Faden zu schaffen — durch die Erkenntniß einer allwaltenden Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, durch die Gewißheit von einem vollkommenen, all-aufklärenden, all-entscheidenden und all-entschädigenden Daseyn nach dem Tode.

Alle diese Gründe auf die Waage gelegt, was scheint vernunftmäßiger und von einer allerhöchsten Weisheit, in so fern wir sie uns blos als ein Unendliches unserer beschränk-

ten Vernunft denken, mit mehr Recht zu erwarten zu seyn, als — daß die Erkenntniß Gottes, wenigstens in einem zur Auflösung so unendlich-wichtiger Probleme hinlangenden Maas, zu den ausgemachtesten, gewißesten und unfehlbarsten Erkenntnißen des Menschen gehören; daß sie, die Vernunft, als die Dollmetscherinn der Natur und die Führerin des Menschen, die Innhaberin und verwaltende Vorsteherin dieser erhabenen Erkenntniß seyn: und daß in den göttlichen Wahrheiten die höchste Klarheit, die zuversichtlichste Evidenz, mit einer alle Zweifel vernichtenden Uiberzeugungskraft, mit einen Wort, daß Demonstrazion — die herrschende Erkenntnißart seyn werde.

So (scheinbar) gründlich und folgerecht würden wir in Hinsicht der Religion, schließen auf das, was hier seyn sollte, seyn könnte, ohne Rücksicht auf das, was nun wirklich ist.

Aber die Wege Gottes sind nicht die Wege der Menschen!

Die gegenwärtige Zusammenordnung und Verbindung der natürlichen Dinge, die wir Welt nennen, von wie vielen Unvollkommenheiten wird sie gedrückt, welche die Vernunft, an der Weltordnung einer allerhöchsten Weisheit und Vollkommenheit mit Widerwillen tadeln würde, wofern sie nicht, durch den Gedanken ihrer Beschränktheit, und, durch die endlose Weisheit und Vollkommenheit des größten Theils der ihr erkennbaren

Weltordnung gleichsam erstaunt, Bescheidenheit gelernt hätte.

Gleich dem Pfau, wenn er, nach der Fabel, in dem Stolz seines Herzens den bunten, prunkenden Schweif zur Sonne spreizt, und dann beschämt einen Blick auf die häßlichgestalteten Füße wirft, sieht sich die menschliche Vernunft, bei allem Stolz, welchen ihr eine ungeheure Masse bewundernswürdiger Kenntnisse, die sie durch rastlose Anstrengungen aufgehäuft, einflößen könnte, kränkend gedemüthiget durch ihre erklärteste Unwissenheit in den alltäglichsten Dingen des Lebens. So ist z. B. die Arzney-Kunde, diese unentbehrlichste und heilbringenste aller Wissenschaften, noch immer eine der unvollständigsten, fragmentarischsten, unberichtigtsten, während wir die Oberfläche der Sonne untersuchen, und neue Planeten und Fixsterne ausspähen. Noch immer wissen wir nicht den fehlenden Regen auf unsre dürstenden Fluren herabzuschütten, und die unentbehrlichsten Nahrungsmittel für jedes Jahr von Zufall unabhängig zu machen: während wir in der Chemie die Elemente der Dinge in ihre Urstoffe auflösen.

Dieses gab uns, und jenes versagte — der Vater der Menschen. Homer.

Wahn ists: Die Vernunft ist das Licht, bey dessen Schein unsre Gattung den Weg des Lebens wandelt. Aber Leben, Nahrung, Fortpflanzung derselben hat die Natur sich ursprünglich durch Instinkte gesichert, und in den wesentlichsten Bedin-

gungen, der Leitung der Vernunft entzogen. Den Lauf der Sterne berechnen wir nach untrüglichen Zahlen-Reihen: in dem Lauf unsers Lebens muthmaßen, ahnen, rathen wir; tappen — wie oft! — im Dunkeln.

Eins der allersonderbarsten Phaenomene endlich in der Geschichte der Menschheit ist es, (wir sprechen hier mit Rücksicht auf den Punkt von den Zweifeln und Beängstigungen der Vernunft über die ungleiche Vertheilung des Guten und Bösen, des Glücks und Unglücks in der Gesellschaft!) daß die Philosophen die Theodizeen machen, und — die Unglücklichen, die Gedrückten, die Leidenden, sie oft — so gar nicht brauchen, und nicht bedürfen: weil die Natur gewöhnlich große Leiden mit großen Dulder-Kräften paart, durch Gewohnheit die Stacheln der unerträglichsten Schmerzen abstumpft, und nicht selten den Unglücklichsten durch gänzliche Urkunde des Beßern, den peinigendsten Theil von dem Gefühl ihres Unglücks entzieht.

§. XI.

Allerneuste, durch die Hyper-idealistische oder Schellingsche Philosophie aufgekommene, Vorstellungsart von der Religion.

Seitdem durch den Stifter des Kritischen Systems die dogmatische Beweisart der Religion unwiederherstellbar zerstört worden, (ungeachtet sie, auch

ohne dies System, als unzulässig anerkannt werden muß) seitdem sie, die idealistisch moralische Religion, welche der Zerstörer des Dogmatism eingeführt hatte, selbst wieder für unhaltbar erklärt worden; so hat die immer-baulustige Systematik der Philosophen nicht ermangelt, uns ein anderes, von dem bisherigen — etwas verschiedenes — Religionsgebäude aufzuführen.

Wir können unserm Leser diesen neuen Bau nicht richtiger darlegen, als nach der eigenen wörtlichen Beschreibung der weisen Architekten selbst.

Höre dann der Leser die Rede an, welche einer dieser Architekten, an das zusammen-berufene Menschen-Geschlecht daher deklamirt: *

„Es scheint mir, als ob Viele unter Euch nicht „glaubten: es könne vom Wesen der Religion nicht „gründlich gehandelt worden seyn, wo von der Un„sterblichkeit gar nicht, und von der Gottheit so gut „als nichts gesagt worden ist. Erinnert euch doch „ich bitt' euch, wie ich mich vom Anfang dagegen „erklärt habe, daß dies nicht die Angel und „Hauptstücke der Religion seyen."

„Damit Ihr aber nicht denket, ich fürchte mich, „ein ordentliches Wort über die Gottheit zu „sagen, weil es gefährlich werden will, davon zu „reden,

* Anmerk. Siehe „Heilige Reden nach Schellingschen Prinzipien." S. 125 — 133.

„reden, bevor eine zu Recht und Gericht beständige Definizion von Gott und Daseyn an's Licht „gebracht, und im teutschen Reich sanctionirt worden ist; oder damit Ihr nicht auf der andern „Seite glaubet, ich spiele einen frommen Betrug, „und wolle, um in Allen Alles zu werden, mit „scheinbarer Gleichgültigkeit dasjenige herabsetzen, „was für mich von ungleich grösserer Wichtigkeit „seyn muß, als ich gestehen will; so will ich Euch „noch einen Augenblick Rede stehen, und Euch deutlich zu machen suchen, daß für mich die Gottheit „nichts anders seyn kann, als eine einzelne religiöse Anschauung, von der, wie von jeder „andern, die übrigen unabhängig sind, und daß „auf meinem Standpunkt, und nach meinen Euch „bekannten Begriffen der Glaube „kein Gott, „„keine Religion" gar nicht statt finden „kann, und auch von der Unsterblichkeit „will ich euch unverhohlen meine Meinung sagen."

„Zuerst saget mir doch: was meinen die Leutlein von der Gottheit, und was wollet Ihr damit meinen? denn jene rechtskräftige Definizion ist „doch noch nicht vorhanden, und es liegt am Tage, daß die größten Verschiedenheiten darüber statt „haben. Den mehresten ist offenbar Gott nichts anders, als der Genius der Menschheit. Der „Mensch ist das Urbild ihres Gottes, die Menschheit ist ihr Alles, und nach demjenigen, was „sie für ihre Ereignisse und Führungen halten, bestimmen sie die Gesinnungen und das Wesen ihres „Gottes. Nun aber hab' ich Euch deutlich genug

„gesagt, daß die Menschheit nicht mein Alles ist, „daß meine Religion nach einem Universum strebt, „wovon sie mit allem, was ihr angehört, nur ein „unendlich kleiner Theil, nur eine einzelne, vergängliche Form ist: kann also ein Gott, der nur „der Genius der Menschheit wäre, das „Höchste meiner Religion seyn? Es mag „dichterischere Gemüther geben, und ich gestehe, ich „glaube, daß diese höher stehen, denen Gott ein „von der Menschheit gänzlich verschiedenes Individuum, ein einziges Exemplar einer besondern eigenen Gattung ist; und wenn sie mir die Offenbarungen zeigen, durch welche sie einen solchen „Gott kennen — eine, oder mehrere, — ich verachte in der Religion nichts so sehr, als die Zahl — „so soll es mir eine erwünschte Entdeckung seyn, und „gewiß werden sich aus dieser Offenbarung in mir „mehrere entwickeln: aber ich strebe noch nach mehr „Gattungen außer und über der Menschheit, als nach „einer, und jede Gattung mit ihrem Individuum „ist dem Universum untergeordnet: kann also Gott „in diesem Sinne für mich etwas anders seyn, als „eine einzelne Anschauung? Doch, dieß „mögen nur unvollständige Begriffe von Gott seyn, „laßt uns gleich zu dem Höchsten gehn, zu dem von „einem höchsten Wesen, von einem Geist des Universums, der es mit Freyheit und Verstand regiert; so „ist doch auch von dieser Idee die Religion nicht abhängig. Religion haben, heißt, das Universum anschauen, und auf der Art, wie ihr es anschauet, auf dem Prinzip, welches ihr in seinen „Handlungen findet, beruht der Werth Eurer Religion. „Wenn ihr nun nicht leugnen könnet, daß sich die

„Idee von Gott zu jeder Anschauung des Universums „bequemt, so müßt ihr auch zugeben, daß eine Religion ohne Gott besser seyn kann, als „eine andere mit Gott."

„Das Universum stellt sich in seinen Handlungen „dem rohen Menschen, der nur eine verwirrte Idee „vom Ganzen und Unendlichen hat, und nur durch „einen dunkeln Instinct, als eine Einheit dar, in „welcher nichts Mannigfaltiges zu unterscheiden ist, „als ein Chaos gleichförmig in der Verwirrung, ohne „Abtheilung, Ordnung und Gesetz, woraus nichts einzelnes gefordert werden kann, als indem es willkührlich abgeschnitten wird in Zeit und Raum. Ohne „den Drang, es zu beseelen, repräsentirt ihm ein „blindes Geschick den Charakter des Ganzen: mit „diesem Drang wird sein Gott ein Wesen ohne bestimmte Eigenschaften, ein Goetze, ein Fetisch: und „wenn er mehrere annimmt, so sind sie durch nichts „zu unterscheiden, als durch die willkührlich gesetzte „Grenzen ihres Gebiets."

„Auf einer andern Stufe der Bildung stellt sich „das Universum dar als eine Vielheit ohne Einheit, als ein unbestimmtes Mannigfaltiges heterogener Kräfte und Elemente deren beständiger und „ewiger Streit seine Erscheinungen bestimmt. Nicht „ein blindes Geschick bezeichnet seinen Charakter, sondern eine motivirte Nothwendigkeit, in „welcher die Aufgabe liegt, nach Grund und Zusammenhang zu forschen, mit dem Bewußtseyn, ihn nie „finden zu können."

„Wird zu diesem Universum die Idee eines Got-
„tes gebracht; so zerfällt sie natürlich in unendlich vie-
„le Theile: jede dieser Kräfte und Elemente wird be-
„sonders beseelt, Götter entstehen in endloser
„Zahl, unterscheidbar durch verschiedene Objecte
„ihrer Thätigkeit, durch verschiedene Neigungen und
„Gesinnungen."

„Ihr müßt zugeben, daß diese Anschauung des
„Universums unendlich würdiger ist, als jene:
„werdet ihr also nicht auch gestehen müssen, daß
„derjenige, der sich bis zu ihr erhoben hat, aber
„sich ohne die Idee von Göttern vor der ewi-
„gen, unerreichbaren Nothwendigkeit beugt, den-
„noch mehr Religion hat, als der rohe Anbeter
„eines Fetisches? Nun laßt uns höher steigen, da-
„hin, wo alles Streitende sich wieder vereiniget, wo
„das Universum sich als Totalität, als Ein-
„heit in der Vielheit, als System darstellt,
„und so erst seinen Namen verdient; sollte nicht der,
„welcher es so anschaut, als Eins und Alles,
„auch ohne die Idee eines Gottes, mehr
„Religion haben, als der gebildetste Polytheist?
„Sollte nicht Spinoza eben so weit über einem
„frommen Römer stehn, als Lukrez über einem Göz-
„zen-Diener? Aber das ist die alte Consequenz, das
„ist das schwarze Zeichen der Un-bildung, daß sie die
„am weitesten wegwerfen, die auf Einer Stufe mit
„Ihnen stehn, nur auf einem andern Punct derselben!„

„Welche von diesen Anschauungen des Univer-
„sums ein Mensch sich zueignet? Das hängt von sei-
„nem Sinn für's Universum ab, das ist der Maasstab

„seiner Religiosität. Ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat? Das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie."

„In der Religion wird das Universum „angeschaut, es wird gesetzt als ursprünglich handelnd auf den Menschen. Hängt „nun Eure Phantasie an dem Bewußtseyn Eurer Freyheit, so, daß es nicht überwinden kann, dasjenige, „was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders „als in der Form eines freyen Wesens zu denken; wohl, „so wird sie den Geist des Universums personifiziren; „und Ihr werdet einen Gott haben. Hängt sie am „Verstande, so daß es Euch immer klar vor Augen „steht, Freyheit habe nur Sinn im Einzelnen, und „für's Einzelne: wohl, so werdet Ihr eine Welt haben, und keinen Gott. Ihr werdet es, hoff' ich, „für keine Lästerung halten, daß Glaube an Gott „abhängt von der Richtung der Phantasie: Ihr werdet wissen, das Phantasie das höchste und „ursprünglichste ist im Menschen, und außer „ihr, alles nur Reflexion über sie: Ihr werdet es wissen, daß Eure Phantasie es ist, welche „für Euch die Welt erschafft, und daß Ihr keinen Gott „haben könnt, ohne Welt."

„Auch wird Gott dadurch Niemanden ungewisser „werden, noch wird sich jemand von der fast unabänderlichen Nothwendigkeit, ihn anzunehmen, losmachen, weil er weiß, woher ihm diese Nothwendigkeit kommt."

„In der Religion steht also die Idee von Gott „nicht so hoch, als Ihr meint: auch gab es unter

„*wahrhaft religiösen Menschen nie Eife-*
„*rer, Enthusiasten oder Schwärmer für*
„*das Daseyn Gottes*: mit *großer Gelassen-*
„*heit haben sie das, was man Atheismus*
„*nennt, neben sich gesehn, und es hat*
„*immer etwas gegeben, was ihnen irreli-*
„*giöser schien, als dieses*. Auch Gott kann in der
„Religion nicht anders vorkommen, als handelnd, und
„*göttliches Leben und Handeln des Uni-*
„*versums hat noch niemand geleugnet,*
„und mit dem *seyenden und gebietenden*
„*Gott hat sie nichts zu schaffen*, so wie
„ihr Gott den Physikern und Moralisten nichts frommt,
„deren traurige Mißverständnisse dies eben sind,
„und immer seyn werden."

„*Der handelnde Gott der Religion*
„*kann aber unsre Glückseligkeit nicht*
„*verbürgen*: denn ein freyes Wesen kann nicht
„anders wirken wollen auf ein freyes Wesen, als
„nur daß es sich ihm zu erkennen gebe, einerley, ob
„durch Schmerz oder Lust? Auch kann es uns zur
„Sittlichkeit nicht reizen, denn es wird nicht anders
„betrachtet, als handelnd, und auf unsre Sittlich-
„keit kann nicht gehandelt, kein Handeln auf sie kann
„gedacht werden."

„Was aber die Unsterblichkeit betrifft, so kann ich nicht
„bergen: die *Art*, wie die meisten Menschen sie
„nehmen, und ihre Sehnsucht darnach ist ganz irreli-
„giös, dem Geist der Religion gerade zuwider, ihr
„Wunsch hat keinen andern Grund, als die Abnei-
„gung gegen das, was Religion ist."

„Erinnert Euch, wie in der Religion alles darauf „hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse un„serer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich „verlieren sollen in's Unendliche: daß wir durch das „Anschauen des Universums so viel als möglich, eins „werden sollen mit demselben. Sie aber sträuben sich „gegen das Unendliche: sie wollen nicht hinaus, sie „wollen nichts seyn, als sie selbst, und „sind ängstlich besorgt um ihre Individualität."

„Erinnert Euch, wie das höchste Ziel der Re„ligion war, ein Universum jenseits und über der „Menschheit zu entdecken, und ihre einzige Klage, „daß es damit nicht recht gelingen will auf dieser „Welt.

„Jene aber wollen nicht einmal die einzige Gele„genheit ergreifen, die ihnen der Tod darbietet, um „über die Menschheit hinaus zu kommen: sie sind ban„ge, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieser „Welt, und streben höchstens nach weiteren Augen „und besseren Gliedmaaßen. Aber das Universum „spricht zu ihnen, wie geschrieben steht: „Wer sein „Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhal„ten: und wer es erhalten will, der wird es verlie„ren."

Das Leben, welches sie erhalten wollen, ist ein erbärmliches: denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer Person zu thun ist: warum kümmern sie sich nicht eben so ängstlich um das, was sie gewesen sind, als um das, was sie seyn werden? Und was hilft ihnen das Vorwärts, wenn sie doch nicht rückwärts können?

Ueber die Sucht nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht Herren sind, verlieren sie die, welche sie haben könnten, und das sterbliche Leben dazu — mit den Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen.

So versuchet doch aus Liebe zum Universum euer Leben aufzugeben! Strebt darnach schon hier, eure Individualität zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben! Strebt darnach, mehr zu seyn, als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn Ihr Euch verlieret. Und wenn Ihr so mit dem Universum, so viel Ihr hier davon findet, zusammengeflossen seyd, und eine größere und heiligere Sehnsucht in Euch entstanden ist: dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und über die Unendlichkeit, zu welcher wir uns durch ihn emporschwingen.

Das ist meine Gesinnung über diese Gegenstände. *Gott ist nicht Alles in der Religion*, sondern *Eins*, und *das Universum* ist *mehr*: auch könnt Ihr ihn nicht glauben willkührlich, oder weil Ihr ihn brauchen wollt zu Trost und Hülfe, sondern weil Ihr müßt. Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch seyn, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt. *Mitten in der Endlichkeit Eins werden wir mit dem Unendlichen, und ewig seyn in Einem Augenblick: Das ist die Unsterblichkeit der Religion.*

§. XII.

Kritik der allerneusten Vorstellungsart von der Religion, nach Prinzipien des Schellingischen Hyper-Idealism.

Diese Vorstellungsart hat ein eigenthümliches Interesse für den Denker durch die gänzliche Abweichung von der gewöhnlichen intellectuellen und moralischen Vorstellungsart, und durch die unbedingte Lossagung von allem Einfluß der moralischen Begriffe auf die Bildung der Idee von Gott.

Wir wollen in der anzustellenden Beleuchtung mit gleicher Unbefangenheit verfahren.

a) Religion haben, heißt das Universum anschauen. Eben das ists, was uns die bisher herrschende Idee von der Gottheit zu thun in Stand sezte. Denn was heist „das Universum anschauen" anders, als: die allgemeine Maximen, welche in der Einrichtung der natürlichen, wie in der Leitung der menschlichen Dinge, oder, um uns richtiger auszudrücken, welche in der physischen und moralischen Welt herrschen, in Eine Idee von einem allerhöchsten, verständigen und moralischen Wesen zusammenfassen. — Man vergleiche, was wir oben von der Religion, als Totalität, beygebracht.

b) Manche Religion ohne Gott kann besser seyn, als eine mit Gott. Nichts gewisser; es kömmt auf die Läuterung der Idee

von Gott an. Der Nazional-Jehovah der Israeliten war ein rach- und eifersüchtiges und partheyisches Wesen: der Gott der Ketzer-Inquisizionen und der heiligen Holzstöße hat mehr Unheil gestiftet, als alle platonische Ideen. Von der Religion ohne Gott — hernach.

c) Ein Gott, der nur ein Genius der Menschheit ist, kann nicht das Höchste in der Religion seyn.

Alle Religion ist — ein Hinausgehen über den Menschen — schon dadurch, daß sie ein Anschauen des Universums ist, von welchem der Mensch selbst nur einen unendlich kleinen Theil ausmacht. Indem der Dogmatism die Gottheit als ein unendliches, allerhöchstes, allervollkommenstes Wesen beschreibt; so hebt er sie über alles Menschliche nicht nur, sondern über alles Irdische, alles Geschaffene, über alles was ist und was seyn kann. Der Vorwurf an die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit, als einen bloßen Genius der Menschheit, trifft daher keinesweges. Ist es denn nicht ein altes, von den Theologen und Philosophen eingeschärftes Axiom: „daß der Mensch nicht alles auf sich beziehen, nicht sich zum Mittelpunct der Dinge machen müße!"

Aber zugeben muß man's, daß in dem gewöhnlichen Begriff von der Gottheit blos eine erhöhte menschliche Ansichts-Art herrscht: denn ob es gleich eine unendliche Vernunft, Weisheit, Güte u. s. w. ist, die wir der Gottheit beylegen: so sind doch die vorwaltenden Begriffe von

Vernunft, Weisheit, offenbar von dem Menschen entlehnt. Dies ist aber auch von den Theologen und Philosophen unter der Benennung, „Anthropomorphism", von je her eingestanden worden.

In dem folgenden werden wir uns bemühen, eine vollständige und gründliche Rechtfertigung des Anthropomorphism und seines Gebrauchs in der Religion aufzustellen.

Hier begnügen wir uns, dem Hyper-Idealisten die Frage vorzulegen: In wie fern dann sie, bey ihren polytheistischen, hylozoistischen und atomistischen Ansichten der Religion — des Anthropomorphism entbehren können?

Denn wenn gleich die genannten Ansichten nicht unmittelbar von der intellectuellen und moralischen Menschen-Natur entlehnt sind; so sind sie doch den Eigenschaften der Materien, ihrer möglichen Entstehungs- und Entwicklungsart abgeborgt. Aber unsre Ansichten der Materie, unsre Begriffe von einer mathematischen oder auch motivirten Nothwendigkeit, sind doch gewiß auch nur menschliche, d. h. sie sind an die allgemeine Bedingungen unserer Erkenntnis-Art gebunden. Der Anthropomorphism wechselt also in dem religiösen System des Hyper-Idealism nur mit der Anthropomoiosie ab, mit andern Worten: Die Begriffe des Dogmatikers von der Gottheit legen dem allerhöchsten Wesen Eigenschaften bey, unmittelbar entlehnt von der menschlichen Natur. Der Hyper-Idealiste entlehnt seine Prädicamente der Gottheit von der menschlichen Ansichtsart der Dinge. Das leztere ist, um einen Ausdruck der

höheren Mathematik zu borgen, eine höhere Gattung der krummen Linie, oder krumme, nicht grade Linie ist die Anthropomoiosie eben so wohl, als der Anthropomorphism: und nur alsdann würden wir hier den Weg der graden Linie wandeln, wenn wir auf alle mögliche Vorstellungen von einem allerhöchsten Wesen, (welches wir doch nie ergründen) so wie von einem Universum, (welches wir nie umfassen können) unbedingt Verzicht thäten.

d) Gott, ein von der Menschheit ganz verschiedenes Individuum, ein Exemplar einer eigenen Gattung. Sehr möglich, daß in einigen Köpfen diese Vorstellung von der Gottheit herrschend gewesen, oder auch noch ist: ja einige der bessern Denker haben sich zuweilen so unbehutsam über diesen Gegenstand ausgedrückt, daß man ihnen diese Vorstellung nicht mit Unrecht beylegen würde. Der Begriff der Ausser-Weltlichkeit (extramundaneitas) ward, offenbar zu scharf abgeschnitten, der Idee der Gottheit angebogen: ob er gleich im Grunde, einer sehr richtigen Deutung fähig ist.

Aber freylich ist es das πρωτον ψευδος des Dogmatism, daß man sich überredet: die Gottheit sey nun an sich und objectiv, (unabhängig also von unserer subjectiven Vorstellung) was wir ihr beylegen; Da doch, wie wir hernach zeigen werden, alle ihr zugeschriebnen Eigenschaften, die intellectuellen, wie die moralischen, nur Symbole höherer, uns unerkennbarer sind, und sich ungefehr so zu dem ver-

halten, was Gott wirklich ist, wie die Metapher zu dem allegorisirten Gegenstande.

Auf jenes πρωτον ψευδος aller dogmatischen Schlußreihen stützte sich dann auch das Postulat wissenschaftlicher Demonstrabilität der Religion: ein Postulat, dem, nach den bisher aufgestellten Paragraphen, von der menschlichen Vernunft nimmer mehr Genüge geleistet werden kann, und welches keiner anerkennen kann und darf, dem, wie uns, alle göttliche Eigenschaften, so nur Symbole, nur Hindeutungen auf höhere, uns unerkennbare Beschaffenheiten sind.

Daß die Gottheit, auch mit der Welt innigst vereinigt, dennoch über die Welt erhaben seyn könne, muß wenigstens als möglich eingeräumt werden.

e) Ist, wie der Hyper-Idealist behauptet, bey dem Polytheism Religion möglich? Bis dahin gab es wenigstens noch kein Volk, welches durch Polytheism nicht zu schädlichen intellectuellen und moralischen Verirrungen verleitet ward. Die Nazion der Griechen oder der Römer kann doch, nach allen Zeugnissen der Geschichte, warlich nicht als Beyspiel für das Gegentheil angeführt werden. Von keinem einzigen großen Mann in den Jahrbüchern beyder Nazionen kann dargethan werden, daß seine moralische oder bürgerliche Größe Product oder Educt des Polytheism war: mindestens reicht unsre Kenntniß von ihrem Character nicht weit genug, um es mit Gewißheit behaupten zu können. Aber zuversichtlicher, und den geschichtlichen Zeugnissen angemess-

ner, können wir annehmen, daß diese Edlen entweder von dem Gedanken an Gott und göttliche Dinge wenig gerührt waren, oder auch, wie bey uns der bessere Theil des gemeinen Volks, die herrschenden religiösen Begriffe ohne besondern Vortheil und ohne besondern Nachtheil mit der Moralität verband: zu verständig, um alles, was von den Göttern gesagt ward, zu glauben; zu nachläßig, aber auch zu beschäftigt, zu zerstreut, um alles ängstlich zu prüfen. Der größte Theil der eigentlichen Denker unter Griechen und Römern waren entweder Gleichgültige, oder Ungläubige oder Deisten: alle huldigten, als Bürger und Staatsmänner, dem Polytheism, als der Volksreligion; Keiner, so viel wir wissen, huldigte ihm als Philosoph, oder versuchte es, dies System durch Schlußreihen zu begründen. (Cäsar Julian versuchte es, aus — Aberglauben.)

Daß der Polytheism für die Vernunft etwas zurückstoßendes habe, werden wir in der Folge darthun.

f) Ob der Denker blos durch einen gewissen Charakter seiner Phantasie zum Monotheism oder Deism bestimmt wird?

Der Hyper-Idealist antwortet hier mit — Ja: wir — mit Nein. Nehme man auch mit dem erstern an, daß alles Denken nichts anders ist: als Reflexion über die Phantasie d. h. über die uns durch sie vorgeführten Gestalten der Dinge in uns und außer uns; so sagen wir: nicht durch die Phantasie, sondern durch die Reflexion über die Phantasie, das heißt, durch urtheilende, zusammenordnende, folgernde Vernunft, ward der Denker von je her zum Mo-

notheism oder Deism getrieben. Denn alle Kultur der Vernunft beruht im Fortschritt zur Einheit, so wie auch Einheit selbst ihr großer Strebenspunct ist: das Maximum aller vernünftigen Begriffe ist daher: daß alles Eins ist. Auch haben sechstausendjährige Untersuchungen den menschlichen Verstand dieses Weges geführt: er hat alle seine Kenntnisse, einzeln und im ganzen betrachtet, immer mehr systematisirt, d. h. immer mehr Einheit in dieselbe gebracht: Einheit im Mannigfaltigen aber schafft nur die Vernunft: sie nur also, und nicht die Phantasie, stellte die Idee Einheit Gottes an die Spitze eines Weltsystems.

Freilich mag es wahr seyn, oder, um mich richtiger auszudrücken, und ist höchst wahrscheinlich, daß wir in der Erforschung der Dinge noch unendlich-öfter, als bisher schon geschehn ist, die Einheit werden zertheilen, das Mannigfaltige verbinden müßen, ehe wir bis zu der objectiven Einheit der Welt-Dinge vordringen. Die Chymie liefert davon die auffallendsten Beyspiele, bey der Zergliederung der Urstoffe. Aber durch die vorgefaßte Idee der Einheit Gottes überschreitet die Vernunft, wie mit einem unermeßlichen Riesen-Schritt, noch tausend und tausend Einheits- und tausend und tausend Mannigfaltigkeitssysteme über die natürliche Dinge, unter denen, höchst wahrscheinlich kein einziges die wahre Einheit des Universums zu erreichen, oder die unaussprechlich-mannigfaltige Fruchtbarkeit dieser Einheit zu erklären im Stande seyn wird.

g) „Der handelnde Gott der Religion kann unsre Glückseligkeit nicht ver-

bürgen": behauptet der Hyper-Idealist sehr richtig gegen die Kantische und Fichtische Moralisten: der Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit, nach der Kantischen Vorstellung, — vermittelst einer an der Gottheit selbst gesuchten Bürgschaft, ist zu crass-anthropomorphistisch, um in ein philosophisches System aufgenommen werden zu können. Aber die Deduction darüber geben wir erst unten in dem Abschnitt von der Kritik der Moral.

h) „Daß es unter wahrhaft religiösen Menschen nie Eiferer oder Schwärmer für das Daseyn Gottes gegeben und daß sie mit groser Gelassenheit das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehn:" behauptet der Hyper-Idealist, als einen historisch-thatsächlichen Beweisgrund für seinen Saz, daß Polytheism und Monotheism in der wahren Religion keinen wesentlichen Unterschied machen. Wollte man nun auch diesen Saz zugeben mit Hinsicht auf eine hochgebildete Vernunft, die, wie etwa ein Hyper-Idealist, die Einheit selbst als einen sehr nichtigen, in übernatürlichen und göttlichen Dingen durchaus nicht zulässigen Begriff anerkennt, (welches wenigstens nicht schlechthin geleugnet werden mag) so ist es doch, als geschichtliche Thatsache behauptet, durchaus falsch, daß wahrhaft-religiöse Menschen gegen den Atheism immer sehr gleichgültig gewesen, und daß ihnen, so wie unsern Transcendental-Philosophen, die Idee von Gott in der Religion für nichts gegolten.

Im Gegentheil ist es das Resultat der Geschichte aller religiösen Verirrungen,

(einige blos durch Paradoxiesucht und Sonderbarkeit, zuweilen auch durch offenbar unmoralische Grundsätze, auffallende Secten ausgenommen) so wie aller bisherigen ächt religiösen Wirksamkeit, daß die Idee von der Gottheit, deren primum mobile und höchster Zielpunct war: die Beläge für diesen Saz wird jeder Kenner der religiösen Völker-Geschichte, und noch mehr jeder Kenner der christlichen Kirchen-Geschichte uns, als unbezweifelbar ausgemacht, erlassen.

Religiöse Menschen oder auch Schwärmer waren allerdings nicht Eiferer für das Daseyn Gottes: die Ursache von diesem Phänomen leuchtet von selbst ein: eben weil für diese Geister Religion nur durch den Glauben an Gott möglich war; und die Idee der Gottheit als das ausgemachteste, durch sich selbst klärste und gewisseste von ihnen anerkannt wurde; zweifelten und disputirten sie darüber nicht, wie etwa die scholastische Philosophen, oder wie wir in Teutschland, besonders seit dem Aufkommen des kritischen Systems, darüber gezankt und dialektisirt haben. Das Daseyn Gottes, und das Daseyn der Sonne am Himmel zu leugnen, galt ihnen für gleich-abgeschmackt. Wie sollten sie also dafür schwärmen?

Aber ferner: Wo und wann gab es denn eine Nazion oder geschlossene Gesellschaften von Atheisten, welche den Glauben der Religiösen an Gott auf die Probe sezten? Der einzelne Gottesleugner ward von religiösen Menschen und Schwärmern, eben wegen der vorausgesetzten unbezweifelbaren Evidenz des göttlichen

Bayerische Staatsbibliothek München

Daseyns, immer als ein Wahnsinniger am Verstande, oder als ein Verworfener am Gemüth angesehen, mit welchem über Religion zu sprechen oder zu streiten ihnen, nach dem Ausdruck Jesu Christi, geheißen haben würde " die Perlen vor die Säue werfen."

Wenn dann aber, wie in den Zeiten der ersten Christen-Verfolgungen, die Frage war von der Verehrung der heidnischen Götzen und von der Anbetung des wahren Gottes; sahe man die Christen nicht auch für das Bekenntniß des wahren Gottes bluten und sterben? Wir würdigen hier nicht den Märtyrer-Tod, wir stellen nur das Factum, als historischen Beweiß gegen die Behauptung des Verfassers, auf.

Aber wichtig war uns auch dieser historische Beweis gegen die vorgegebene Gleichgültigkeit des Polytheism und Monetheism in der wahren Religion. Denn durch sophistische Gründe mag der Hyper-Idealist allenfalls sich selbst und andere hintergehn: aber Thatsachen der Geschichte zu verfälschen muß er sich nie einkommen lassen.

Hätte unser Verfasser von den mündlichen Vorträgen des Stifters des Christenthums, so wie wir diese nun bey den Evangelisten, besonders bey Matthäus, Marcus, und Lucas aufgezeichnet finden, behauptet, daß in denselben Gott nicht so „alles in Allem" ist, wie es Theologen und Schwärmer ehedem vorzugeben pflegten: so hätt' er dadurch allerdings eine Wahrheit gesagt, die selbst von den allerneusten philosophischen Exegeten nicht nach ihrer fol-

gen-reichen Wichtigkeit beherziget worden: (ungeachtet sie übrigens gar oft Gefahr laufen, Philosopheme in Thatsachen, Thatsachen in Philosopheme zu verwandeln).

Denn jeder aufmerksamere Leser jener Vorträge muß sich überzeugen, daß Jesus Christus der Gottheit selten anders erwähnt, als (mehr oder weniger direct) im Gegensaz mit dem Jehovah der Israeliten, oder bey der Behauptung seiner eigenen Würde, als gottgesendeter Lehrer.

Seine Reden und Gebete beym Johannes haben freilich einen gewißen mystischen Ton und gewissermaßen einen platonischen Schwung, gegen welchen jene öffentlichen Vorträge an das Volk so gar trocken scheinen könnten. Aber man sage, was man wolle; in dem Johanneischen Evangelio wird dem Göttlichen ein gewisser Gnostizism geliehen, welcher zu seiner gewöhnlichen Lehr-Methode nicht stimmt, ob er ihm gleich nicht geradezu widerspricht.

Gesezt daher auch: wir wollten die in den drey ersten Evangelisten enthaltene mündliche Vorträge Jesu als den treueren Abdruck der wirklichen Lehr-Methode desselben ansehen; so würde aus dem geringeren Gebrauch, den er in dem öffentlichen Vortrage an das Volk von der Idee der Gottheit machte, keinesweges seine eigene Gleichgültigkeit oder Interesselosigkeit für diese Idee, — zum Vortheil der Hyper-Idealisten, — gefolgert werden können: dieser Nicht-

Gebrauch war bey ihm vielmehr Lehrer-Weisheit: und doch welch ein schönes Bruchstück von begeistertem Supernaturalism ist der Abschnitt der Bergpredigt, wo er von der Vorsehung spricht? So mancher andern Stellen ähnlichen Inhalts nicht zu erwähnen!

Aber wohl könnten unsre Herren Volkslehrer hier von ihrem großen Vorbilde einige Behutsamkeitsregeln in den Vorträgen an gemischte Christen-Versammlungen lernen, die ich in unsern Predigten, wie sie nun sind, oft gar sehr hindangesetzt sehe. Abhandlungen hiervon anderswo.

i) Wenn nun aber in der Religion Gott nichts ist: worinn besteht sie dann? Wir beantworten die Frage mit den Worten des Hyper-Idealisten selbst, dem in der Religion Gott nichts ist.

„Alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte, als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion. So war es Religion, wenn die Alten die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichtend, jede eigenthümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das Werk und Reich eines allgegenwärtigen Wesens ansahen: sie hatten eine eigenthümliche Handelsweise des Universum in ihrer Einheit angeschaut, und bezeichneten so diese Anschauung: es war Religion, wenn sie für jede hülfreiche Begebenheit, wobey die ewigen Gesetze der Welt sich im zufälligen auf eine einleuchtende Art of-

fenbarten, den Gott, dem sie angehörte, mit einem eigenen Beynamen begabten, ihm einen eignen Tempel erbauten; sie hatten eine That des Universums aufgefaßt, und bezeichneten so ihre Individualität und ihren Character. Es war Religion, wenn sie sich über das spröde, eiserne Zeitalter der Welt voller Risse und Unebenheiten erhoben, und das goldene wieder suchten im Olymp unter dem lustigen Leben der Götter: so schauten sie an die immer rege, immer lebendige und heilige Thätigkeit der Welt und ihres Geistes, jenseits alles Wechsels und alles scheinbaren Uibels, das nur aus dem Streit unendlicher Formen hervorgeht. Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion: es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus."

Freilich besteht, wie auch sonst schon immer eingeschärft ward, Religion nicht im Wissen, sondern im Handeln, und die Handlungen eines vernünftigen Wesens bestimmen sich nach Ansichten und Maximen, die selbst wieder nicht viel richtiger bestimmet werden können, als nach den von uns in dem Universum beobachteten Ansichten und Handlungsmaximen. War es dann nicht von je her ein Grundsatz der christlichen Theologie: Alles wie in Gott, als unmittelbar von ihm angeordnet und geschaffen, zu betrachten? War es dann nicht von je her ein Grundsatz derselben christlichen Theologie: Gott nachzuahmen, gerecht und gut zu seyn, wie Er?

Warlich! der Hyper-Idealist sollte fast im Wesentlichen der Religion mit uns eins seyn! Vielleicht

verstehen wir uns auch, in der Folge, in Hinsicht auf manches übrige, freundlicher.

Nur die Behauptung kann ich nicht ohne Gegenbemerkung übergehn: „Es war Religion, wenn sich die Alten über das spröde, eiserne Zeitalter der Welt voller Risse und Unebenen erhoben, und das goldene wieder suchten im Olymp unter dem lustigen Leben der Götter.“ Der philosophische Transcendentalism mag die Dichtungen der Alten so deuten: aber bey den Griechen und Römern waren sie nur komisch, d. h. sie leiteten sich aus der Verschönerungssucht der Dichter ab, die den ursprünglichen Ernst der Mythologie durch solche frohe Beymischungen aufheitern wollten.

Unterdessen — was ist der Himmel unseres Christen-Volks nach den herrschenden Begriffen? Ein Leben in Genuß und Freude, losgebunden von allen Schranken irdischer Unvollkommenheit: nur in dem Maaß geistiger, als die christliche Religion selbst die Mythologie des Alterthums an Geistigkeit übertrift.

k) Die herrschenden Vorstellungen von der Unsterblichkeit tadelt der Transcendental-Philosoph nicht mit Unrecht.

„Sie wollen nicht aus sich selbst hinaus: sie wollen nichts seyn, als sie selbst, und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität“. Der Mensch kann sich nicht Genuß, nicht Thätigkeit für ihn anders denken, als in seiner gewöhnlichen Individualität; daher glaubt er denn auch dieselbe durchaus jenseits

mitnehmen zu müssen: von ganz andern durchaus reinen Sinnen kann er sich keinen Begriff machen; daher denkt er sich die, welche uns hier eigen sind, in jener Welt nur erweitert, verfeinert, veredelt. Unter allen am schwersten aber wird es ihm, sich von der Idee der Persönlichkeit loszusagen: sein hiesiger Zustand soll, durch die beharrende Persönlichkeit, mit dem Künftigen ein Ganzes ausmachen. Die Erinnerung des vergangenen Unvollkommenen soll das Gefühl des gegenwärtigen Vollkommenern erhöhen. Predigen doch, fortdauernd, selbst Doctoren der Theologie aus der Kantischen Schule von „Wiedersehen in einer andern Welt!!" Und nichts — gewisser, als daß ein großer Theil des Christen-Volks einen Himmel nicht möchte, in welchem man Geliebte, Kinder, Gatten, Freunde und Anverwandten nicht wiedersähe. Wie es nun aber zu verhüten sey, daß ihnen nicht auch die schlimmen oder misfälligen Menschen, mit welchen sie hienieden umgeben waren, dort wieder begegnen und die versammlete frohe Gesellschaft stören: darüber scheinen sie nicht nachgedacht zu haben. Macht man doch schon dadurch dem Volk den Himmel widerwärtig, wenn man ihm von Thätigkeit spricht, die auch dort noch statt finden soll: es will Genuß, und nur Genuß.

Der Verfasser dieser Schrift gesteht unverhohlen, daß er, wenn er sich jenseits etwas wünschte, das gewünschte nichts anders ist, als, nach den Worten der Bibel, ein neuer Himmel und eine neue Erde: und er hat es immer für eine der weisesten und lehrreichsten Aussprüche des göttlichen Leh-

ters erklärt, wenn derselbe sagt: „daß man sich dort nicht freyen, und nicht freyen lassen werde“: womit er, wenn dies Wort nicht etwa blos eine temporelle Beziehung auf die ihm vorgelegte Frage hatte, ohne Zweifel auf eine, von der gegenwärtigen Welt durchaus verschiedene jenseits des irdischen Lebens hindeuten wollte. Denn welche gänzliche Umänderung der menschlichen Dinge geht aus dem Einzigen Umstande der Nicht-Befriedigung des Geschlechtstriebes hervor!

Bey der vorausgesetzten Wiedervergeltung des Guten und Bösen in dem andern Leben, müßte wenigstens nach den gewöhnlichen Begriffen von der Gerechtigkeit und Güte Gottes, Wieder-Erinnerung und Identität der Persönlichkeit unausbleiblich statt finden: wie es auch die alten Theologen sehr folgerecht zu beweisen pflegten.

Da ich aber die Gerechtigkeit Gottes, nach den gewöhnlichen Vorstellungen von Wiedervergeltung, für einen Anthropomorphism erkläre, den wir doch gar zu sinnlich deuten, und an welchem Eigennutz, Rachsucht und stolze Uiberschätzung moralischer Verdienstlichkeit offenbar mehr Antheil haben, als reine, der Würde der Gottheit angemessene Vernunft-Begriffe: so kann ich auch die Fortdauer des persönlichen Bewußtseyns im andern Leben keineswegs als durchaus nothwendig anerkennen.

Allerdings ist es eine schöne, und gewiß auch schon von den alten Theologen ausdrücklich beher-

zigte Unsterblichkeit der Religion, mitten in der Endlichkeit (wir reden mit den Worten des Hyper-Physikers) Eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu seyn in einem Augenblick."

Aber Wunsch und Drang nach einem Leben jenseits des Grabes wird durch diese schon hienieden erreichbare Unsterblichkeit aus der menschlichen Brust nicht vertilgt, vielleicht nur mehr aufgeregt: und dem Menschen jene als leere, nichtige Täuschung geradezu abzusprechen, indem man ihm diese als einen vollgültigen Ersaz dafür gleichsam in die Hand drückte; das hat offenbar das Ansehen einer sophistischen Taschenspielerey, gegen welche sich das Gefühl der Menschheit erhebt: wenn gleich die Vernunft uns heilsam räth, auch dies Gefühl unter den Gehorsam einer ewig wohlthätigen Nothwendigkeit gefangen zu nehmen.

Dennoch wird die Philosophie schwerlich jemals es dahin bringen, daß die Menschheit sich, ohne Widerwillen, von ihr mit einer Art von Hohn fragen ließe, (wie es unser Verfasser ausdrückt:) „Wenn es „dann dem Menschen um die Ewigkeit ihrer Person „zu thun ist: warum kümmern sie sich nicht eben so „ängstlich um das, was sie gewesen sind, als um das, „was sie seyn werden? und was hilft ihnen das Vorwärts, wenn sie nicht rückwärts können?" Eine Interrogazion, welche einer ähnlichen von Leßing nachgebildet ist.

Es heißt offenbar gegen die oberste Bedingungen der menschlichen Natur verstoßen, von ihr zu fodern,

daß ihr, in Hinsicht auf ihre Existenz, das „Gewe-„senseyn und das Seynwerden," schlechthin gleichgeltend seyn solle. Der bloße Gedanke an das Beginnen seiner irdischen Existenz, nach welcher er sich von einer chemischen Composition zu einer organischen Natur, aus einer organischen Natur zum vernünftigen Bewußtseyn, zu einer intellectuellen und moralischen Natur also, entwickelt, der bloße Gedanke an ein solches Beginnen und Fortbilden seines Wesens, muß ihm das weitere Forschen über sein Daseyn rückwärts sehr natürlich verleiden, und der ungebildetste Verstand erklärt es für augenscheinliche Albernheit, eine Forschung der Art anzustellen. Was er bey dem Beginn seines irdischen Seyns noch nicht hatte, (vernünftiges Bewußtseyn) kann er sich jenseits desselben hinaus nicht beilegen: und die Wahrscheinlichkeit eines schon vorhergegangenen vernünftigen Bewußtseyns allein nur könnte hier seine Neugier reitzen, seinen Forsch-Geist in Bewegung setzen.

Wie ganz verschieden ist es, mit dem Forschen und Fragen nach dem bewandt, was nach dem vorhergegangenen Daseyn dieser Erde seyn wird? Der ewige Gestalten-Wechsel der Natur, ihre weise Haußhaltung mit allen ihren Kräften, ihre immer neue Schöpfungen aus neuen Zerstörungen, ihre Verjüngung des Alten, und Veraltung des Neuen, einstweilige Beyspiele ihrer Auferweckung aus dem Tode in das Leben, Beyspiele, die es ihr an manchen scheinbar-geringen Geschöpfen auf der Leiter der Dinge darzustellen, beliebt hat —

alles dies sind eben so viele Anreitzungen für den Menschen, zu forschen nach dem, was ihm für eine Rolle jenseits zu spielen aufbehalten sey?

Nicht zu gedenken, daß es in der Natur aller Lebendigen zu liegen scheint, ungern und wider Willen, das Leben selbst aufzugeben: eine Thatsache, die wir auch durch das ganze Reich des Lebens, so viel wir davon kennen, bestätiget sehn: der Jammer-Schrey des mit einer Stimme begabten, gewaltsam hingemordeten Thiers, das ängstliche Gegenstreben des Stimm-losen und Schwachen, das quaalvolle Geringel des zertretenen Warms unter dem zermalmenden Fuß, beweisen dies hinlänglich. Könnte das Thier hoffen, es würde, wie der Mensch, sterbend Leben hoffen.

Der Anblick des Unterganges alles Geschaffenen und Einzelnen sollte freilich dem Menschen seinen eigenen Untergang als eines unendlich-kleinen Theils des Universums, höchst wahrscheinlich, oder, richtiger, höchst gewiß machen, und ihn jene Hoffnung für nichts mehr und nichts weniger ansehen lassen, als für einen täuschenden Wunsch, das zu erhalten, was er ungern verliert. Aber das Bewußtseyn einer höheren Natur, das kränkende Gefühl der einengendsten Beschränktheit bey den Absichten des Unendlichen, und bey Wünschen und Bestrebungen dafür, die moralische Regellosigkeiten des irdischen Daseyns endlich, — alles dies weckte in uns lebendige Ahnungen für ein jenseitiges Daseyn, welches, so lang wir es uns als einen Fortschritt als eine Veredlung und Erhöhung des gegenwärtigen vernünf-

tigen und moralischen Lebens, und nicht als einen Rückschritt in chemische Stoffe, oder in die bewußtlose organische Natur denken, nie aufhören kann, für uns ein hohes Interesse zu haben.

Nur in dem letztern Fall also, nur im Fall eines solchen Rückschritts unseres Seyns, würde man berechtiget seyn, von der Menschheit eine gänzliche Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit über ihr Daseyn nach dem Tode zu fällen: oder vielmehr sie würde, bey einer solchen Ansicht der jenseitigen Metamorphose, jedes Interesse dafür von selbst wegwerfen und als vernunftbeleidigende Albernheit verspotten: wie es nun die Hyper-Physiker, im Vertrauen auf die unfehlbare Richtigkeit ihrer Hypothese von einem solchen Rückschritt thun, eine Hypothese die wenigstens nicht mehr Gründe für sich hat, als die von dem intellectuellen und moralischen Fortschritt.

§. XIII.

Die Indemonstrabilität der Religion als unmittelbares Resultat aller bisherigen Schlußfolgerungen.

Aus allen bisherigen Erörterungen über die Natur und den Einfluß der Religion, so wie über die verschiedenen Beweis- und Vorstellungs-Arten derselben, gehen also folgende Hauptsätze hervor.

a) Daß die Vernunft, Existenz und Substanzialität der Gottheit, in dem gewöhnlichen dogmatischen Sinn dieser Idee, nicht beweisen kann.

Mag diese Idee immerhin als ein herrliches Denkbild unserer Vernunft von überirdischer Vollkommenheit einer allerhöchsten Ursache der Dinge, und gleichsam des personifizirten Universums angesehen werden! Die Realität dieser Idee, oder auch nur die durchgängige Anwendbarkeit derselben auf das unbekannte, unanschaubare Unendliche, so wie das Verhältniß des Unendlichen zu dem Endlichen, oder die Wirkungs-Art jenes auf dieses, kann keine Vernunft demonstriren oder begreiflich machen.

b) Fortdauer und Art der Fortdauer nach dem Tode der Menschen kann eben so wenig, als Daseyn und Daseyns-Art (modus existendi) der Gottheit demonstrirt werden.

c) Die herrschende dogmatische Begriffe von der Gottheit, wie von einem andern Leben, werden noch immer zu craß-sinnlich, zu menschen-ähnlich gedeutet, und die Endlichkeit unserer Vorstellungsart von der Unendlichkeit des vorgestellten unendlichen Welt-Wesens nicht behutsam gnug unterschieden.

d) Die Vernunft kann die Tendenz zum Ubersinnlichen, zum Unendlichen, in sich selbst, und in der moralischen Natur der Menschheit, nicht verkennen, und nicht ableugnen.

e) Wenn wir demnach das Ubersinnliche und Unendliche weder nach seinen Daseyn, noch nach seinen objectiven Eigenschaften, beweisen können; und demnach die Tendenz dazu in unserer Natur nicht abzuleugnen im Stande sind; so bleibt uns

nach allen vergeblichen Versuchen zur Demonstrazion, nur noch Ein Versuch übrig, der nämlich: Natur und Wesen dieser Tendenz zu erörtern, und die Religion statt der Demonstrazion, auf diese Tendenz zu gründen.

§. XIV.

Beschluß der Kritik der philosophischen Beweisarten der Religion.

In den bisherigen Verhandlungen haben wir Religion und Theologie, so allgewöhnlich sie auch als wesentlich verschieden betrachtet werden, als gleichbedeutend genommen: indem wir hier unter Theologie nichts anders verstehen, als diejenige Wissenschaft, welche die Religion in ihre besondere Pflege genommen hat, um sie, so viel als möglich, zu begründen, zu erklären und einzuschärfen.

§. XV.

Nachläßigkeit der Theologen, seit dem Sturz des Offenbarungsglaubens, in Hinsicht auf die Begründung der Religion, und fast unbedingte Abhängigkeit derselben von den herrschenden Systemen der Philosophie.

Ein Theil des neuen Lichtes, welches in die alte Bibel-Theologie gefallen war, kam unleugbar aus der Philosophie herüber, durch deren kühne For-

schungen der Schlummergeist der christlichen Seelen-Hirten mächtig aufgeschüttelt ward, und Ungewißheit, Zweifel und höchst unsichrer Boden erblickte, wo er bis dahin mit unerschütterlicher Festigkeit zu stehen sich überredet hatte. Seit dieser Zeit begnügten sich die Theologen mit der biblischen Exegese; die Dogmen-Lehre nach dem jedesmal herrschenden philosophischen System einkleidend. So gab es theologische Compendien nach den Systemen der Leibnitze, Wolfen, Baumgarten, Kante, Fichten: die Schellingsche Philosophie hatte bis jetzt noch immer nicht tief genug Wurzel geschlagen, um ein „Compendium Dogmatices christianae“ nach den Grundsätzen dieses Systems hervorzubringen. Doch ist es, nach den eben angeführten „Heiligen Reden“ nächstens zu erwarten.

Die Theologie, welche bis auf diese Zeit die Philosophie immer unter strenger Zucht und im ehrfurchtsvollen Gehorsam erhalten, ihr höchstens verstattet hatte, dann und wann ein Wort mit darein zu reden, obgleich unter Bedingungen der Unterwerfung an die Offenbarungen der Bibel, welche fortdauernd das höchste Erkenntniß-Prinzip der Religion blieb, verlor also nunmehr, nachdem das göttliche Ansehen der Offenbarung, diese Mauer ihrer Zuversicht, niedergerissen war, alle Selbstständigkeit, und fröhnte der philosophischen Systematik mit viel unbedingterer Hingebung, als die Philosophie sich jemals der Theologie unterworfen hatte. Statt der Namen Arianer, Socinianer u. s. w. hörte man nun die der Materialisten, der Skeptiker, der Idealisten, der Eudaemonisten und Kategoristen

oder Autonomisten in den theologischen Hörsälen und Schriften erschallen. Ein Heterodox, mit andern Worten, ein Orthodox nach dem neuen Styl, war gleichbedeutend mit dem Namen Philosoph nach dem neuesten System: „kein Philosoph, — kein Theolog" — war das Loosungswort der Theologie.

So zweifelte man denn in den theologischen Hörsälen, und auf der Kanzel, mit Hume, sensualisirte mit den französischen Philosophen, transcendentalisirte mit dem Königsberger-Aristoteles: Die Philosophie ward die Gesezgeberin der Theologie: und die beherrschte Theologie war stolz auf ihre Dienstbarkeit.

Sehr unzeitig, und ihres hohen Amtes als Lehrer der Religion unwürdig, suchen sich die Theologen dadurch zu rechtfertigen, „daß sie verpflichtet seyen, auf die jedesmalige Stimmung ihrer durch Lectüre der Schriften von der herrschenden Philosophie voreingenommenen Zuhörer Rücksicht zu nehmen. Diese Rücksicht konnte und durfte genommen werden, ohne die Theologie zu einem philosophischen Secten-System zu erniedrigen. Auch bleibt einem Theil nicht unberühmter Gottesgelehrter, weniger unter den akademischen Professoren als unter den geistlichen Volksrednern, der Ruhm, sich von dem philosophischen Sectengeist tadellos-rein erhalten zu haben. Eine Religion, von philosophischen Systemen abhängig, muß natürlich wankend und wandelbar seyn, wie diese Systeme selbst, muß wie diese, ihre Ansichten und Beweisarten, wenigstens mit jedem Jahrzehend, ändern;

dern: Unterdeß sie dem Wahrheit-dürstenden und heilbegierigen Layen ewige, unumstößliche Wahrheiten, wie aus dem Munde der Gottheit selbst, verkündigen sollte. Ihr angewiesenes, heiliges Amt ist es, nichtige Grübeleien, als unnöthig zur Erforschung der Gründe des Heils, zu verwerfen, den verführerischen Sophistereyen der paralogisirenden Vernunft und der klügelnden Leidenschaft eine unwandelbare Richtschnur entgegen zu halten, und die Fehlschlüsse der Systeme — durch Aufstellung der Lehrsätze geheiligter, allen Systemen vorangehender, alle überwiegender Wahrheiten — zu berichtigen.

Man sieht von selbst, daß eine Religion, welche dies leisten soll, es unmöglich dadurch leisten kann, daß sie die philosophischen Systeme selbst zu ihrer Erkenntnisquelle macht: man sieht von selbst, daß es einer höhern, als systematischen Philosophie bedarf, um den philosophischen Systemen, in so fern sie den Wahrheiten der Religion schnurstracks entgegenlaufen, aber sie auch wankend machen, Gesetz zu geben: man sieht von selbst, daß die Philosophen der Religion, d. h. die Theologen, wenn sie sich so oft von den Philosophen der Vernunft unwiderstehlich angegriffen und eingeschreckt sahen, oft auch sich siegreich überwunden zu erkennen gezwungen waren, immer noch manches Halb-wahre, Grüblerische oder Schwärmerische den Dogmen der Religion einmischen und dadurch den Vernünfteleyen der Philosophen Spielraum geben mußten: man sieht endlich von selbst, daß bey diesem schwankenden Zustande der Religion, aller

Glaube, alle Zuversicht auf dieselbe, in den Gemüthern desto mehr hinschwinden mußte, je erleuchteter sie waren; daß, um mit einem Worte alles zu sagen, der Indifferentism gegen die Religion den höchsten Gipfel erreichen mußte: eine Thatsache, welche vor Augen liegt.

§. XVI.

Spaldings Bestimmung des Menschen, der merkwürdigste und achtungswertheste Versuch, die Religion von philosophischer Systematik unabhängig zu begründen.

Wir sagten eben, daß einige berühmte geistliche Redner unter den Theologen sich von dem philosophischen Secten-Geist rein zu erhalten wußten. Wie machten sie dies? auf welchem Boden fußten sie? Sie bekannten sich, einige mit dunklerem, andere mit hellerem Bewußtseyn, zu den Grundsätzen, welche Spalding, in seinem allbekannten Werk „Bestimmung des Menschen" klar entwickelt hat, und welches bis auf die Epoche der kritischen Philosophie, ohne Zweifel das brauchbarste Handbuch der reinen Vernunft-Theologie war, und in dieser Eigenschaft unendlich viel Gutes gestiftet hat. Denn selbst die kühneren Denker mußten gestehen, daß die allgemein-interessante Resultate des menschlichen Nachdenkens über die wichtigsten Angelegenheiten, noch nie mit dieser Klarheit, Faßlichkeit und Bündigkeit entwickelt wor-

den, grade hinlänglich, um, wenn auch nicht den tieferen Forschern, wenigstens den popularen Denker und den durch den Offenbarungsglauben vorbereiteten zu überzeugen.

Zwar waren die Spuren der Leibnitz-Wolfischen Philosophie in dem philosophisch-theologischen Werkchen nicht zu verkennen: aber dies System erschien hier so rein und unscholastisch aus der ursprünglichen Quelle des Verstandes und des Herzens abgeleitet! schien so durchaus Resultat des unbefangensten Nachdenkens, der lautersten Selbsterkenntniß der Vernunft zu seyn! schien nur den alten oft entstellten, und oft misverstandenen Text von heiligen Glauben und von heiliger Verpflichtung in dem menschlichen Gemüth, erklärt und deutlich ausgesprochen zu haben: intellectuelles und moralisches Interesse, Beweise aus der reinen Vernunft und Beweise aus Thatsachen, den Sinnen vorliegend, verflößten sich in dem Ideengange des ächten Religionsphilosophen so von selbst und mit kunstloser Natürlichkeit, daß eins das andere ergänzte, unterstützte, verstärkte Der schlichte Menschen-Verstand, der unverdorbene Moralsinn konnten das kleine Werk „ihr Evangelium" benahmen.

Aber schon Abbt entdeckte das Unbefriedigende der herrschenden Beweisart an vielen Stellen der Schrift: im Grunde erbaut auf den Leibnitz-Wolfischen Dogmatism, galten alle Argumente gegen diesen, zugleich gegen jene: Der geheim-untergrabende Skeptizism, der alles niederreißende Idealism, der alle religiöse Dogmen auf den ersten Anblick abentheuer-

lich deutende Hyper-Idealism, hatten damals noch nicht die Zweifel, die Einwürfe gegen den Dogmatism in Systeme gebracht und alle Stärke der transcendentalen Dialektik entwickelt.

Will man die angeführte Spaldingsche Schrift nicht für einen Versuch, der Religion Unabhängigkeit von den philosophischen Systemen und Selbstständigkeit zu verschaffen, gelten lassen; so kann ich, nach dem eben gesagten, wenigstens nicht beschuldiget werden, daß ich dies unbedingt behauptet habe. Will man sagen: der Verfasser der „Bestimmung des Menschen," weit entfernt, die Religion von den philosophischen Systemen unabhängig zu machen, wollte zu allererst wagen, das — ihm als wahr erscheinende — System der Philosophie populär in die Theologie einzuführen; so kann ich, nach meinen obigen Erklärungen, auch dieser Ansicht des Werkes nicht abgeneigt seyn.

Ich will nur so viel sagen: daß, wenn seit dem Sturz des Offenbarungsglaubens, irgend ein Versuch gewagt worden, der Theologie Selbstständigkeit zu geben, und ihr (zwar nicht von dem Vernunft-Gebrauch, ohne welchen es überall keine Religion geben kann; aber) von den Systemen der Philosophie Unabhängigkeit zu begründen; das Spaldingsche Werk als ein solcher Versuch angesehen werden könne.

Aber giebt es ein anderes philosophisch-theologisches Werk, welches man mit dem demselben Recht einen Versuch der Art nennen könnte?

Das Buttlersche Werk „über die Analogie der natürlichen und der geoffenbarten Religion" kann allein als ein

würdiger Vorgänger des Spaldingschen angesehen werden. Denn ungeachtet das Werk des Britten, wie schon der Titel anzeigt, nicht den rein-philosophischen Gesichtspunkt des Deutschen hat; so hat es doch wesentlich mitgewirkt, diesen Gesichtspunct in der Theologie aufzufinden.

Will man endlich sagen: kein verständiger Theologe könnte jemals den Einfall haben, die Religion von jedem philosophischen System unabhängig machen zu wollen: denn er hält die Grundsätze der wahren Religion mit den Grundsätzen der wahren Philosophie für einerley: die Gesezgebung der reinen Vernunft herrschet dort, wie hier: und die Resultate der wahren Philosophie müssen mit den Resultaten der wahren Philosophie coincidiren; so frage ich: Wie lange soll es währen, ehe sich Euch Herren Theologen die wahre, die allein wahre Philosophie zeigt? Von welchem berühmten System-Architekten erwartet Ihr unerschütterliche Gründe der Erkenntniß göttlicher Dinge, unwiderlegbare Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes, oder auch ein allgemein gültiges Prinzip der Moral? Von der Einen, allbefassenden Substanz des Spinoza? oder von dem Optimism des Leibnitz? oder von den Kantischen Antinomien? oder von dem Schellingschen Hylozoism? Ihr sollet dem Volk feste Gründe des Glaubens, des Handelns, der Hoffnung vortragen: auf welches der schon zertrümmerten oder nächstens zu zertrümmernden philosophischen Systeme wollet Ihr diese Gründe selbst gründen?

Schämet Ihr euch noch nicht, es Euch auf der Stätte heiliger Wahrheit, wo Ihr im Namen der Gottheit, im Namen der Gottgeheiligten Menschheit, spre-

chet, es Euch mit einer Art von Eitelkeit anmerken zu lassen: zu welcher der neuesten Secten unter den Philosophen Ihr Euch bekennet? von welchem Winde des Systems Ihr Euch wiegen und wägen lasset? Wie lange wollet Ihr die Himmelspeise, welche ihr Euren Wahrheit-dursienden und heilbegierigen Zuhörern darreichet, Euch von den windigsten, unbeständigsten, und zugleich stolzesten aller Förschler, von den Metaphysikern und Transcendentalisten bereiten, Euch wie unmündigen Kindern gleichsam vorkäuen und in den Mund legen lassen?

Er sey gewagt der Versuch: Wenn man bis dahin von dem wahren System der Philosophie die Entscheidung erwartet, welches die wahre Religion sey? so lasset uns einmal wagen, durch eine von jedem philosophischen System unabhängige Begründung der Religion zu entscheiden: welche die wahre Philosophie ist?

Dritter Abschnitt.

Versuch, die Religion von jedem philosophischen System unabhängig zu machen.

§. I.

Alle erleuchtete Geister, welche unabhängig von der Offenbarung, und keinem System der Philosophie huldigend oder auch mit keinem derselben bekannt, mit voller Uiberzeugung an die Religion glaubten, setzten die Unabhängigkeit der Religion von der Philosophie dunkel voraus.

Wie wenig Werth die religiösen Verehrer einer Offenbarung, oder auch religiöse Schwärmer überhaupt, auf die Philosophie setzten? und aus welchen Gründen? ist schon oben bemerkt worden.

Wenn es dann aber, auch nach dem Sturz des Offenbarungsglaubens, immer noch einen nicht kleinen Theil ächt-religiöser Seelen gab, die keinem System der Philosophie huldigten, oft so gar keins derselben kannten, und die dennoch von aller Schwärmerey, von allem Aberglauben an unmittelbare göttliche Einflüße oder Mittheilungen entfernt waren; worauf

stützten sich ihre Überzeugungen und worauf konnten sie sich stützen, als auf Ansichten der Religion, unabhängig von jedem philosophischen System?

Man wird sagen: „Jeder dieser Gläubigen habe sich selbst unbewußt, irgend ein eigenes, den in der philosophischen Litteratur bekannten Systemen mehr oder weniger ähnliches, oft ziemlich abentheuerliches, — zusammengebildet:" und ich leugne nicht, daß dies nicht oft auch der Fall gewesen.

Aber wie viel andre ächte Religiösen gab es nicht, welche kein einziges der ihnen wohlbekannten und strenge geprüften philosophischen Systeme befriedigte, und deren herzliche Überzeugung dadurch nicht im geringsten geschwächt ward.

Dies war insbesondere der Fall bey vielen gelehrten Geistlichen, deren einige auch sich nicht entblödet haben, dem lesenden Publikum von ihrer eigenthümlichen Denkart über Religion öffentliche Zeugnisse auszustellen.

Mit welcher unverfälschten Redlichkeit so viele gemeine Menschen-Seelen, gleichweit entfernt von Schwärmerey, wie von so genannter Philosophie und philosophischen Systemen, den Lehren der Religion anhängen, ihre Vorschriften gewissenhaft befolgen, in ihren Verheißungen Trost und Ruhe für Zeit und Ewigkeit finden? Kann keinem aufmerksamen Beobachter des Einflusses der Religion auf die Gemüther entgehen, besonders, wenn er in jene einfältige Volkswelt einen Blick wirft, wo jedes Natur-Gefühl,

(und Religion ist auch Natur-Gefühl) in unverdorbener Reinheit wirkt. Mögen derer, welche vor dem Baal des Jahrhunderts, vor dem Indifferentism, ihre Knie nicht beugen, immerhin nur eine kleine Anzahl seyn: auch diese Wenigen langen hin, es als Thatsache darzuthun, daß es einen religiösen Glauben, ohne Schwärmerey und ohne philosophisches System giebt, der mit kräftiger Thätigkeit wirkt, und dessen Gründe bis dahin im Dunkeln lagen.

§. II.

Die in der Bibel so häufig vorkommenden Ausdrücke, daß die Gottheit, den Weisen der Erde verborgen, aber Einfältigen sich offenbare, so wie alle die von der Nichtigkeit menschlicher Weisheit, (welche vor Gott nur Thorheit sey) deuten auf eine von allen philosophischen Systemen unabhängige Ansicht der Religion hin.

§. III.

Auch der Vortrag der Bibel, altes und neues Testaments, ist nirgend demonstrativ, ist überall nur sokratisch-analytisch: wie dieser, erinnert er vielmehr die Men-

schen an ihnen wohlbekannte, im Innern des Gemüths gleichsam vorbereitet-liegende Wahrheiten, als daß er sie ihnen als neue, nie gehörte, nur durch tiefes Nachsinnen zu erreichende Entdeckungen darböte.

§. IV.

Mit Recht legten die alten Theologen, welche die Unabhängigkeit der natürlichen Religionserkenntniß von den philosophischen Systemen anerkannten, allentscheidenden Nachdruck auf Aussprüche der Bibel, wie der: Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist, und was der Herr von dir fodert: nämlich, Gottes Wort halten, und Liebe üben, und demüthig seyn vor deinen Gott u. s. w.

§. V.

Beantwortung des Einwurfs: daß die nicht-demonstrative Vortrags-Art der Bibel einzig in der Unempfänglichkeit der damaligen Zuhörer oder Leser für höhere Begriffs-Entwickelung ihren Grund gehabt.

Die Hörer eines Moses, eines Propheten, eines Psalmisten, oder auch die eines Jesus Christus, so wie die Leser der Apostolischen Briefe, waren freilich nicht im Stande, Humische Zweifelknoten zu schürzen, oder Kantische Antinomien zu entdecken. Aber auch die Vortragenden selbst waren durch die Beschränkung der Cultur ihrer Zeiten, weder Humen, noch Kanten, noch Spinozen oder Leibnizze: und doch kann man einem David, einem Jesus Christus, einem Paulus, (wenn man anders den leztern nicht schon den Schwärmern beyzählen will) herzinniglichen Glauben an die Gottheit und hohe Zuversicht auf sie nicht absprechen. Auch ihr Glaube mußte daher eine andere Quelle, als philosophische Syllogismen haben. Bloßer Gewohnheitsglaube war's auch nicht. Wer z. B. in dem großen Sohn Mariens den Selbstdenker, Selbstprüfer, den all-umschauenden Weltbürger verkennen will, muß sehr blinden oder sehr schaamlosen Geistes seyn.

§. VI.

Es käme auf den Versuch an: ob es eine Ansicht der Religion giebt, gleich annehmbar und gleich überzeugend, für diejenigen, welche nach einer ergründenden Prüfung aller philosophischen Systeme, die Religion indemonstrabel finden; und für die, welche, der demonstrativen Ideen -Entwickelung unfä-

hig, religiöse Ueberzeugungen haben ohne Demonstrazionen.

So erkennt und bewundert ein Lessing, ein Schiller, — beyde mit den feinsten Grundsätzen der Philosophie des Schönen vertraut, die Schönheiten der Ilias und der Odyssee, welche die rohen Griechen schon, vielleicht noch nicht ein Jahrhundert nach dem Trojanischen Kriege, erkannten und bewunderten: und Ossians einfaches Lied rührt uns meistentheils tiefer, als Matthisons künstliches. Und worinn liegt's, daß ein Lichtenberg, daß so mancher andre erleuchtete Denker von einem Davidschen Psalm, von einem Fragment aus den Reden des Stifters des Christenthums, von einem Paulinischen Ausspruch voll Hoffnung ewigen Lebens, kräftiger erbaut, oder, um uns unzweydeutiger auszudrücken, tiefer durchdrungen und zu religiösen Gefühlen erweckt wird, als — von dem oben gerühmten Spaldingschen Werk „die Bestimmung des Menschen".

Die eben angeführte, durch eine Menge von Beyspielen bestättigte, Thatsache könnte so gar das Gelingen der Aufstellung jener auf den ersten Anblick so sonderbar scheinenden Ansicht der Religion als möglich ahnen lassen.

§. VII.

Wenn der Aufsteller einer solchen Ansicht der Religion es wagt, die Religion von jedem philosophischen Sy-

stem unabhängig zu machen; so schließt er keineswegs den Vernunft-Gebrauch aus.

Dieser Satz wird hier, gewissermaßen nur zur Beruhigung des Lesers, voran geschickt, der etwa die Ausdrücke „Unabhängigkeit von jedem philosophischen System und Unabhängigkeit vom Vernunftgebrauch" für gleichbedeutend zu halten versucht würde. Daß aber mit der aufzustellenden Ansicht nicht nur reiner Vernunftgebrauch, sondern auch consequentes, schulgerechtes Philosophiren verträglich ist, ja nur vermittelst eines solchen Philosophirens theils von dem Verfasser selbst gefunden ward, theils von andern erkannt und begriffen werden kann, wird erst im folgenden erhellen.

§. VIII.

Es kommt bey dieser Ansicht der Religion unter andern auch vorzüglich darauf an, jedes bisherige philosophische System über Religion nach seinem Innhalt zu prüfen, und jedem künftigen, welches höchst wahrscheinlich nur Eines seyn wird, die leitenden Ideen (notiones directrices) vorzuzeichnen.

§. IX.

Hauptsätze der von jedem philosophischen System unabhängigen Begründung der Religion.

§. X.

Religion ist ein Gegebenes, nicht Gemachtes (datum, non facticium).

Der rohe Naturmensch schon sieht, hört, fühlt in der Natur etwas Uiberirdisches, Göttliches; wird von Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen die höheren Wesen durchdrungen, die ihn jezt mit furchtbaren Natur-Erscheinungen schrecken, jezt mit wohlthätigen segnen: auch er glaubt, zwar nicht ohne manche andre Zufälligkeiten, aber doch nicht ohne Gerechtigkeit und Bruderliebe diesen höheren Wesen zu gefallen: irgend eine verheerende Plage, z. B. Miswachs, Krankheit, Pest, leitet er gewöhnlich von einem begangenen schweren Verbrechen in der Völkerhorde ab, deren Mitglied er ist, und opfert den Zürnenden den Verbrecher, wenn derselbe bekannt ist, oder büst für die Missethat auf irgend eine andre Weise: auch er glaubt, daß die Uibermächtigen herabschauen auf die Erde, und den Guten von dem Bösen unterscheiden, jenen lieben, diesem zürnen: auch er hofft in einem andern Zustande nach dem Tode Ruhe von den Mühseligkeiten, Entschädigung für ausgestandene unverschuldete Leiden, und Züchtigung des Frevlers.

Wer

Wer erkennt hier nicht das ganze Religionssystem wie im Keim? Gott, Vorsehung, Tugend-Pflicht, Hoffnung einer andern Welt mit Lohn und Strafe. Was bieten uns Leibnizzische Theodizeen und Kantische Sitten-Metaphysiken mehr dar?

Rühmet mir immerhin die geläuterten Ideen, die umfassenden Ansichten des Weltganzen, die verfeinerten, veredelten Begriffe von den göttlichen Eigenschaften, von den Belohnungen und Strafen in einer andern Welt! Kann sich Euer philosophisches Transcendental-Gewebe eines einzigen durchaus neuen Begriffs rühmen, der in dem rohen Kneuel der sinnlichen Anschauung des Wilden nicht schon eingehüllt läge?

Wann ihr nun sehet, daß der ungebildete Hochschotte, der rauhe Normann, der Asiatische oder Afrikanische Steppen-Bewohner Gedichte liefert, welche eure scharfsinnigsten Kritiker zu bewundern nicht erröthen; welchen Schluß ziehet ihr daraus?

Daß die Anlage zur Dichtkunst in der menschlichen Natur etwas ursprüngliches, nicht ihr willkührlich angeheftetes oder aufgedrungenes sey? Daß kein Kritiker die Elemente derselben geschaffen, die Regeln derselben bestimmet, das Gefühl dafür gebildet habe.

Wendet dies auf die Religion an! die Philosophen sind die Kritiker der Religion.

Auch behauptet man so gar, und, wie es fast scheint, mit dem beyfälligen Zeugniß der Geschichte, daß das philosophische Religionssystem nicht eben bessere, im Gegentheil nur zu oft und in großer Menge schlechtere Gläubige hervorgebracht, als die Religion der Natur-Menschen: ungefähr so wie Gedichte, nach allen Regeln der aesthetischen Kritik gearbeitet, nicht selten viel schlechter sind, als die der rohen Kinder, des Genies.

Von der Mathematik mag man mit Recht sagen: daß sie ein Gemachtes nicht ein Gegebenes ist. Zwar sind auch Zeit und Raum, diese Elemente der Möglichkeit der Mathematik, als die obersten Bedingungen der Sinnlichkeit gegeben: aus ihnen entwickelt die Vernunft die gesammte Größenlehre. Aber was der gelehrte Mathematiker leistet, davon hat der gemeine Mann keine Ahnung: so fremd ist es ihm! so weit geht es über seine Begriffe und Einsichten hinaus! wenn es ihm gleich gar wohl begreiflich gemacht werden kann, daß dieß alles Schlußfolgerungen aus jenen einfachen Anschauungen sind.

Aber man vergleiche mit der Mathematik, man vergleiche auch nur mit dem kleinsten Theil derselben, der Geometrie, das, was die reine Vernunft und die von ihr benahmte Wissenschaft Metaphysik in der Erkenntniß göttlicher Dinge hervorgebracht! welch ein unendlich Kleines ist die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen! Dagegen die Wissenschaft von den Größen ein Unendlich Großes heißen kann. So bald der Metaphysiker seine so genannte ontologische, kosmologische, transcendentale Begriffe und Lehrsätze durch

Beyspiel oder Gleichnisse anschaulich macht und in Concreto darstellt: was ist dem ungeübtesten Denker noch fremde, noch neu darinn? Was tönt ihm noch ungesagt und ungehört.

Hieraus erhellet dann offenbar, daß es irgend ein einfaches Gefühl, irgend eine dunkle aber leicht aufbehare Anschauung seyn muß, was in allen Gemüthern vorausgegeben und zum Grunde liegend, der Philosoph zu Begriffen erhebt: allein über die, in diesem Gefühl unmittelbar enthaltenen Begriffe kann er schlechterdings nicht hinauskommen; denn fände das letztere statt; so würde der wissenschaftliche Denker hier dem ungelehrten eine Menge neuer Begriffe und neuer Lehrsätze, als eben so viele eigenthümliche Entdeckungen vorzeigen können, wie dies jetzt in der Mathematik der wirkliche Fall ist. Wie vollständig dagegen die Religion des rohen Natur-Sohns oder auch des gemeinen Menschen-Verstandes alle die Begriffe und Lehrsätze enthält, welche der Metaphysiker oder Transcendentalist nur in allgemeine Formeln kleidet, ist eben bemerkt worden: und lächerlich würd' es seyn, die Metaphysik als Erkenntniß göttlicher Dinge betrachtet, eine Wissenschaft zu nennen. Ist sie doch nicht einmal im Stande, die Existenz göttlicher Dinge gründlich zu beweisen!

Was in der metaphysischen Theologie factice oder gemacht ist, ist unwahr: nur das Gegebene, das heißt, das aus dem einfachen Gefühl unmittelbar Entwickelte, ist hier wahr.

Daß die metaphysische Theologie im Gegensaz mit der Religion des schlichten Menschensinnes, nur

eine psychologische Gefühls-Analyse, keinesweges aber eine wissenschaftliche Synthese ist, geht schon daraus hervor, daß die Frage über die Realität der Begriffe und Lehrsätze von den übernatürlichen Dingen, oder auch von der Existenz derselben, eines der ersten und wichtigsten, und wie eben gesagt worden, immer noch unaufgelösten Probleme der Metaphysik ist.

Denn dem, was wir fühlen, was aus uns selbst hervorquillt, kann ein würklicher Gegenstand ausser uns entsprechen, oder auch nicht entsprechen.

Wäre also die metaphysische Theologie eben so unabhängig vom Gefühl, als es die Mathematik ist: wäre sie, wie diese, eine wissenschaftliche (objective) Synthesis, nicht eine psychologische (subjective) Analysis; so würde sie auch, wie die Mathematik, nicht nur gegen die wirkliche Existenz ihrer Begriffe und Lehrsätze gleichgültig seyn können: sondern auch so wie dieselbe Wissenschaft es als gewiß voraussetzt, daß die wirklichen Größen in der Natur, z. B. ein wirklicher Triangel oder Cubus, die Eigenschaften des ideellen haben, und haben müssen, — annehmen dürfe, daß die göttlichen Dinge alle die Eigenschaften in der Wirklichkeit hätten, welche sie ihnen jezt, vermöge jener Gefühls-Analyse, zuschreibt.

Aus allen diesen Deductionen ziehen wir demnach folgenden Schlussaz:

§. XI.

Religion ist Sinn und nicht blos reine Vernunft oder blos moralisches Be-

dürfnis: aber dieser Sinn spricht sich aus und entwickelt sich durch beydes.

Sinn nennen wir in Beziehung auf den intellectuellen Theil unseres Selbstes, was in Beziehung auf den sensuellen Theil Trieb heißt: Sinn wirkt, wie Trieb, theils durch sich selbst, theils durch Anregung von aussenher: wie der Trieb nun bestimmte Gegenstände in seinem Kreis befaßt; so enthält der Sinn nur Ein Gefühl, welches in Anschauungen, oder in Vorstellungen, die diesem Gefühl entsprechen, und gleichsam seine Gattung bestimmen, aufgelöst werden kann.

So reden wir von einem Sinn für Dichtkunst, Ton-Kunst, für schöne Kunst überhaupt: so — von einem moralischen Sinn: auf gleiche Art legen wir, wie wohl uneigentlich, einem Menschen einen besondern Sinn für Mechanik, für Technologie, für Mathematik bey, und drücken damit besondere Anlagen für diese Gattung von Fertigkeiten oder Kenntnissen aus.

Bey der Entwicklung und Ausbildung eines solchen Sinnes wird die Vernunft keinesweges ausgeschlossen: aber aller mögliche Vernunft-Gebrauch und alle mögliche Begriffszergliederung durch Vernunft, auf den Sinn angewendet, bleibt immer noch ein Etwas übrig, was kein bloßer Vernunft-Gebrauch geben, oder in das Subject hineinlegen, Etwas, das keine Begriffszergliederung hinlänglich erklären kann: und was, als unmittelbare Präformazion und Präorganisazion von der Hand der Natur, anerkannt werden muß.

In Sachen des Genies und der Kunst wird das als allgemein bekannt zugestanden.

Aber laßt es uns insbesondere auf den Sinn anwenden, welcher mit dem Sinn für Religion am nächsten verwandt ist, auf den für das moralische Gute. Ist es nicht leicht, ein moralisches System in mathematischer Methode zusammenzuordnen? Aber was enthält dies System mehr, als was der gemeine Verstand aus dem schlichten Moral-Gefühl sich selbst entwickeln kann? Auf dieselbe Art und aus denselben Gründen kann also auch der theologische Metaphysiker dem gemeinen Verstande keinen neuen Religionsbegriff oder Lehrsatz darstellen.

So wie ferner der Abscheu vor dem moralischen Bösen, die Freude an dem entgegengesetzten Guten, und überhaupt das dringende Interesse, welches jede unverdorbene Menschen-Natur an dem Moralisch-Guten nimmt, durch keine Philosophie und durch keine Schlußreihen, dem Menschen eingeflößt werden, sondern aller Philosophie und allem Raisonnement vorhergehen; eben so geht das Interesse für Religion, in jeder zur Besonnenheit erwachten Seele, aller Philosophie voraus: auch kann sich der Mensch, troz einer entgegenstrebenden, vorsezlich- oder unverschuldet-sophistischen Denk-Art, von diesem Interesse nie ganz lossagen: so mannigfaltig auch die Täuschungen sind, die hier zuweilen statt finden.

Daß Religion Sinn ist, davon überzeuge sich der Leser unter andern aus folgenden Erfahrungssäzen.

a) Religiöse Belehrungen, Warnungen, Tröstungen wirken auf verschiedene Gemüther höchst verschieden, wenn man auch immerhin bey den Belehrten und Getrösteten gleich helle Einsichten der Vernunft voraussetzen kann.

Auch ist es keinesweges durchgängig wahr, sondern ein wohlgemeintes, moralisch-schwärmerisches Vorgeben, daß der moralisch gute Mensch immer auch das stärkere Interesse für Religion äussere, oder sich im Glauben an Gott, an Vorsehung und Unsterblichkeit durch gute Handlungen unmittelbar gestärkt finde: wenn es gleich zugestanden werden muß, daß der moralisch-gute Mensch, als solcher, des religiösen Glaubens um desto würdiger, und da derselbe in seinem Herzen keine widerstrebende Leidenschaften oder entgegengesezte sinnliche Interessen findet, auch desto empfänglicher ist.

Daher kann man sagen: Weder Vernunft, noch Moralität schaffen das Interesse für Religion: wohl aber können sie es da, wo es schon mit einiger gewissen Lebendigkeit herrscht, verstärken und veredlen.

So machen Dichtkunst, Tonkunst auf verschiedene Geister einen verschiedenen Eindruck, der sich warlich nicht von der helleren Vernunft-Einsicht, sondern von einer gewissen Praeorganisazion des Gemüths, für oder wider die Kunst, oder auch bald stärker, bald schwächer in seiner Gattung, herschreibt.

b) Religiöse Vorstellungen wirken kräftiger durch lebendige Anregung und sinnliche Belebung, als

durch Schlußreihen oder Demonstrazionen. Ein Kernspruch der Bibel von Gottes Vorsehung, von seiner ewigen Liebe für die Menschen, von der grosen Verheißung ewigen Lebens, macht auf jedes unverdorbene Gemüth tiefern Eindruck, als alle systematisch-religiöse Deductionen. Eben weil Thatsachen von göttlichen Dingen, (wie da die geoffenbarten Religionen sie darbieten) das Gefühl lebendiger ansprechen, als Demonstrazionen; eben deshalb wirkten jene von je her unendlich mehr, als aller demonstrative Vernunft-Dogmatism. Grade so verschieden wirkt auf unser Gemüth ein schönes Gedicht, (als eine reine Thatsache für das poetische Gefühl) und eine verständige Kritik oder prosaische Darstellung dieses Gedichts.

Und warum können religiöse Vorstellungen, als solche, nur alsdann thätig wirken, wenn sie in Gefühl übergehen, wenn sie Uiberzeugung werden? Weil sie ursprünglich aus dem Gefühl hervorgehen. Hieher gehört des tiefsinnigen Pascal's vortrefliches Werk:

„Die Vernunft verfährt immer langsam, und mit so vielen Rücksichten und verschiedenen Grundsätzen, die sie immer gegenwärtig haben muß, daß sie allezeit Gefahr läuft, in ihrem Geschäfte zu erschlaffen, oder auch sich zu verirren, im Fall ihr jene Rücksichten und Grundsätze nicht immer lebendig vorschwebten. Anders ist es mit dem Gefühl bewandt: dies handelt auf der Stelle und ist immer bereit zu handeln. So bald man daher die Wahrheit eingesehen, muß man sich bestreben, sie zu fühlen, und

den Glauben in ein Gefühl des Herzens verwandeln: sonst wird er immer ungewiß und schwankend bleiben." Pascal. Pens. Chap. XXVIII.

Will man statt der "Gefühle" (eines Wortes, welches leider in Sachen der Religion gar oft gemisbraucht, und, durch den Transcendentalisten, Kant, in der Philosophie beynahe verschrieen worden) lebendige Anschauung sagen: so hab' ich nichts dagegen: ich habe mich desselben wegen der Aehnlichkeit mit der Dichtkunst und Tonkunst bedient, wo es ein unverjährtes Bürger-Recht erlangt hat, ein Bürgerrecht, welches ihm hier von dem großen Transcendentalisten selbst nicht streitig gemacht worden.

c) Je mehr eine Religion der so genannten reinen Vernunft nahe gebracht ward, desto kälter waren ihre Verehrer: ein Satz, welcher aus N. b) absließt. So war der Bibel- und Christus-Gläubige von je her ein wärmerer Eiferer, als der Deist oder Naturalist: das griechische Volk hing an seinem Zevs fester, als seine Philosophen an dem Νους des Anaxagoras.

Doch wollen wir damit keinesweges die Möglichkeit bestreiten, daß nicht auch die reine Vernunft-Religion, (um mit einem Paulinischen Ausdruck zu reden) wie eine Kraft Gottes wirken könne, und oft auch gewirkt habe.

Wenn wir aber gleich Religion eigentlich für einen Sinn (Gefühl, Anschauung) erklären; so setzen

wir doch hinzu, daß dieser Sinn sich durch Vernunft und durch das moralische Bedürfnis ausspricht und entwickelt.

Die Vernunft erhebt die dunkeln Vorstellungen zu deutlichen Begriffen, verfeinert die rohen, reiniget die unlautern und verknüpft die heiligen Lehrsätze zu einem harmonischen System: welches sie zwar als den obersten Bedingungen ihrer selbst, (der Vernunft) nicht widersprechend, aber keineswegesals auf die Objectivität göttlicher Dinge vollkommen anwendbar demonstriren kann: sie verwaltet nur das Amt der Dollmetscherin des Sinns, oder Gefühls: aber sie kann den Text selbst nicht wesentlich erweitern oder ergänzen.

Durch das moralische Bedürfniß äußert sich insbesondere das hohe Interesse für Religion, als unzurücktreiblicher Wunsch und Verlangen nach dem Unendlichen, oder wie man's in neuern Zeiten zu nennen angefangen, nach dem Absoluten.

§. XII.

Da sich Religion durch Vernunft und moralisches Bedürfnis blos ausspricht, eigentlich aber im Gefühl wurzelt, so kann sie auch weder durch reine Vernunft demonstrirt, noch blos aus moralischem Bedürfnis befriedigend abgeleitet werden.

Wäre Religion blos durch Vernunft gegeben; so müßte sie auch aus reiner Vernunft hinlänglich demon-

strirt werden können: denn Vernunft muß ihr eigenes Product, als solches, eben durch Demonstrazion rechtfertigen: wie sie's auch in der Mathematik thut. Wäre Religion blos moralisches Bedürfniß, verdankte sie blos diesem Daseyn, Entstehung und Ausbildung; so müßte die Kantische kategorisch-idealistische Deduction der Religion uns vollkommene Befriedigung gewähren.

Da nun also Religion weder speculativ demonstrirt, noch blos moralisch deducirt werden kann, so bleibt, im Fall wir die Religion nicht für ein nichtiges Phantasie-Gebilde erklären sollen, nichts anderes übrig, als daß wir sie für einen unserer intellectuellen und moralischen Natur eigenthümlichen Sinn erklären, welcher auf Objecte hingerichtet ist, die weder durch Vernunft noch durch Freyheit, in dem gegenwärtigen Zustande der Dinge von uns erreicht werden können.

§. XIII.

Religion ist eine von der Hand des ewigen Welt-Wesens selbst bestimmte Tendenz unserer intellectuellen und moralischen Natur.

So wie wir keinen unserer Triebe und keine der ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur, als selbstgemacht, als durch Vernunft, Gewohnheit, Sitte in unser Wesen hineingelegt, sondern als aller Vernunft, Gewohnheit, Sitte vor-

hergehend, uns von der Hand des ewigen Welt-Wesens anerschaffen und angebildet, betrachten; eben so ist auch Religion, als Sinn für das Unendliche, eine von dem Welt-Wesen gleichsam eigenhändig bestimmte Tendenz und Richtung unserer intellectuellen und moralischen Natur auf das Übersinnliche, Ewige, Göttliche. Kein schwärmender Enthusiast und kein demonstrirender Philosoph, kein ränke-voller Politiker und kein wohlmeinender Gesezgeber oder Kosmopolit hat dem menschlichen Geschlecht jene mystische Ideen von Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit eingeredet und gleichsam aufgeheftet: und eben so wenig ist der Mensch selbst, etwa durch eine abentheuerliche Ausschweifung der Phantasie, darauf verfallen, oder durch Stolz und Eigenliebe, sein Wesen zu erhöhen, und sich in der Reihe der Dinge eine ansehnlichere Rangstelle beyzulegen, noch blos durch Nothdrang der Bedürfnisse und Zufälligkeiten seines irdischen Daseyns, darauf hingeleitet worden.

Wäre dem also; wäre die Religion wirklich nichts anderes als so etwas, der menschlichen Natur Aufgeheftetes, zufällig-Angeflogenes oder Vorsäzlich angebildetes; so müßte es so vielen unbefangenen und scharfsinnigen Prüfern, und besonders auch so vielen gehäßigen Gegnern der Religion längst gelungen seyn, dies Trugbild in seiner ganzen Nichtigkeit darzustellen, und das aufgeklärtere menschliche Geschlecht davon zu befreyen, wie es von dem Glauben an Gespenster, an Gemeinschaft mit höheren Geistern, an den Einfluß eines übermenschlichen Wesens böser Gattung, glücklich befreyet worden ist.

Aber dies hat, trotz aller Versuche, bis dahin nicht geschehen können. Alle Täuschungen von geschriebenen Offenbarungen, von göttlichen Eingebungen und andern als vernunftmäßigen Autoritäten in religiösen Dingen, sind glücklich erklärt, aufgelöst, und zerstreut worden: der Grund aller wahren und falschen Religion, der Sinn für das Unendliche, ist feste und unerschütterlich geblieben. Denn unergründlich-tief und unaustilgbar wurzelt dieser Sinn in der Vernunft und in der Sittlichkeit, in Geist und Herz des Menschen: und so oft er es wagt, selbst alle und jede Begriffe und Lehrsätze, die, nach den reinsten Ansichten der Vernunft, in der Religion bis dahin für wahr, edel, der Gottheit und der Menschheit würdig gehalten wurden, wegzudenken und in seinem Gemüth zu vernichten; so bleibt immer noch gleichsam die Stelle übrig, wo das schöne Lehrgebäude gestanden:

et campus, vbi Troja fuit (Aeneid.)

es bleibt ihm eine unabhälfliche Verlegenheit mit seinem Seyn und Streben, mit seiner Vernunft und Sittlichkeit übrig: er fühlt sich von unwiderstehlichem Verlangen gedrängt, daß die weggedachten und vernichteten Begriffe und Lehrsätze durch andere aber feste und unbezweifelbare ersezt werden. Es ergeht ihm, wie dem im Traum unaussprechlich-glücklichen, den man seinen goldnen Wahnbildern entreißt: er wünschte noch länger, er wünschte auf immer so geträumt zu haben: alle noch so gründliche Wirklichkeit ersezt ihm nicht die geträumte Wonne:

Magnanima mensogna! ôh quando
è il Ver si bello. Tasso.

Großmüth'ge Lüge! wann ist sie,
die Wahrheit selbst, so schön!

Mag man denn über Begriff und Gehalt, über Gültigkeit und Nicht-Gültigkeit, Realität und Irrealität des Ubersinnlichen noch so verschiedener Meinung seyn! die Tendenz unserer intellectuellen und moralischen Natur zum Ubersinnlichen ist unwidersprechlich, kann durch keine Gegengründe weggeleugnet werden.

So wie wir demnach in jedem Triebe, in jeder ursprünglichen Anlage und unaustilgbaren Modifikazion unserer Natur die Hand des ewigen Welt-Wesens (ob dies eine lebendige Gottheit oder eine mit schöpferischer Kraft begabte Materie ist, lassen wir hier unentschieden) verehren, und Zweck und Absicht desselben darin erkennen, Zweck und Absicht, d. h. ausdrückliche Bestimmung zur Entwickelung und Bearbeitung, wohlberechnet auf anderweitige Beziehungen in dem Ganzen der menschlichen Natur, vielleicht auch in dem Welt-Ganzen), eben so erkennen wir auch in der Religion, als einer von dem ewigen Welt-Wesen selbst bestimmten Tendenz unserer intellectuellen und sittlichen Natur, als unmittelbar von seiner Hand gestellt und gerichtet, Zweck und Absicht desselben; streben, die heilige Anlage zu bearbeiten; suchen in ihren überschwänglichen Sinn einzudringen, und ihre mögliche Beziehungen auf den

edelsten Theil unserer Natur, auf die Intellectualität und Sittlichkeit, zu ergründen.

Aus allem diesen ergiebt sich folgender Hauptsaz:

§. XIV.

Durch Religion, als unmittelbare Thatsache und ursprüngliche Anlage unserer Natur, offenbart sich das ewige Welt-Wesen (Gottheit) dem menschlichen Vernunft-Wesen.

Mit nicht geringerem Recht, als wir diese wundervolle Schöpfung, als wir jedes einzelne Werk und jede bestimmtere Einrichtung in derselben, als eine unmittelbare Thatsache des ewigen Welt-Wesens ansehen, und nach menschlicher Art zu reden, seine Denk- und Handlungs-Weise darin abgedrückt erblicken, seine Schöpfer-Kraft (wir reden wieder nach menschlicher Art) dem Daseyenden Wirklichkeit zu geben, seinen Willen, daß es seyn sollte: mit nicht geringerem Recht erkennen wir in dem uns anerschaffenen Sinn für Religion, für das Unendliche, eine Offenbarung des ewigen Welt-Wesens an das menschliche Vernunft-Wesen, d. h. wir behaupten, daß dasselbe uns, vermittelst dieses Sinnes, habe mittheilen und verleihen wollen, eine erhabene Ahnung von ihm selbst, von unserem Verhältniß zu ihm, von unserer Be-

stimmung, seine Anordnungen in dem Weltall zu erkennen, und zu ehren, seine Handlungsweise in unserm Betragen nachzuahmen, die Gesetze seiner allgemeinen Weisheit und Güte, so wie sie da in dem großen Natur-Ganzen ausgesprochen und verherrlichet sind, zu den leitenden Maximen unserer Gesinnungen und Handlungen zu machen.

§. XV.

Ansicht der Religion, als eines heiligen Instincts für das Übersinnliche, durch welchen das ewige Welt-Wesen unserer intellectuellen und sittlichen Natur die Erkenntnis oder vielmehr die lebendige Ahnung ihres höheren Ursprungs und ihres endlichen höchsten Beziehungspunctes, unentreißlich und unverfälschbar, sichern wollte.

Wer die Beschränktheit und Fehlbarkeit menschlicher Vernunft beherziget, wer insbesondre wie wir es in dem ersten Abschnitt dieser Schrift gethan, durch eine strenge Prüfung des Vernunftvermögens in seinen höchsten Anstrengungen, das Übersinnliche zu erforschen, sich überzeugt hat, daß zwischen der Erkenntniß des Sinnlichen und des Übersinnlichen eine

nim-

nimmer und nimmer zu durchbrechende Grenzscheide gezogen ist; — mit andern Worten: wer sich von der Indemonstrabilität der Religion durch bloße Vernunftgründe überzeugt hat: der kann es nicht anders, als der unergründlichen Weisheit des ewigen Welt-Wesens höchst angemessen finden, daß es die über alles wichtige Ahnung des Ubersinnlichen, und der darauf beruhenden Ahnung des höheren Ursprungs und des endlichen höchsten Beziehungspunctes unserer intellectuellen und sittlichen Natur nicht der reinen Vernunft zu ungewissen und trüglichen Demonstrazionen anvertraute. (Kann sie sich doch selbst, wie wir gesehn, von ihrer gänzlichen Ohnmacht zur Erkenntnis göttlicher Dinge überzeugen!) Welchen sichern Weg schlug also das ewige, jedem Bedürfniß seiner Geschöpfe zuvorkommende Welt-Wesen ein, um die Vernunft- und Freyheit-begabte Gattung mit der Ahnung des Ubersinnlichen zu beglücken? Es schuf ihr einen eigenthümlichen Sinn dafür: es gab ihrer intellectuellen und sittlichen Natur eine unableugbare und unwiderstehliche Tendenz oder Richtung und Strebsamkeit zu dem Ubersinnlichen hin, eine Tendenz, die durch keine dialektische Sophistereyen, durch keine moralische Verkehrtheit, und durch keinen Brutalism der Sinnlichkeit vernichtet werden kann.

Vernunft ist immer doch nur Vermittlerin der Erkenntnis, ist nur ein Augenglas des Geistes, von dem Welt-Wesen ihm verliehen, die Verhältnisse

der Dinge wahrzunehmen und aufzufassen; kann sich daher auch so leicht täuschen und irre geführt werden: wie dies ihre Geschichte in der Metaphysik und Theologie insbesondere, mit unwidersprechlichen Zeugnissen beurkundet. Dagegen ist der bestimmte Sinn für gewisse Gegenstände eine unmittelbare Thatsache, wie jedes von der Hand der Natur selbst geschaffene Werk und jede von ihr getroffene Einrichtung, und in so fern ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung für den Verstand, keinesweges aber eine bloße Schluß-Folgerung, und noch weniger ein eigenmächtiges Gebilde der Vernunft.

Deswegen hat also auch ein bestimmter Sinn für die Religion (das Uibersinnliche) einen höhern Grad der Gewißheit, oder um uns richtiger auszudrücken, hat eine durch sich selbst einleuchtende Evidenz, welche eine durch kunstvolle Schlußfolgerungen demonstrirte Religion, nach dem, was oben dargethan worden, nie haben kann.

Denn den Sinn für Religion bezweifeln, oder aus der menschlichen Natur wegleugnen — würde demnach eben so abentheuerlich seyn, als den Gesellschafts-Trieb u. s. f. uns absprechen.

So wie daher das ewige Welt-Wesen die Erhaltung und Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts für immer und unfehlbar dadurch gesichert hat, daß sie beyde nicht der kalten, vielseitig-überlegenden, all-prüfenden Vernunft überließ, sondern uns ei-

genthümliche Triebe dafür anerschuf, Triebe, immer thätig, immer wirksam, und ohne Rücksicht auf die Entscheidungen der Vernunft wirksam, (wenn schon diese, für bestimmte Fälle, nicht ausgeschlossen werden); so hat es auch unserer intellectuellen und moralischen Natur, einen eigenthümlichen Sinn für Religion eingepflanzt; und wir mögen daher diesen in seiner Art einzigen, (etwa nur mit dem Sinn für das Schöne, und noch mehr mit dem für das Gute zu vergleichenden) Sinn sehr schicklich ansehen als einen heiligen Instinct unserer höheren Natur, durch welchen ihr die lebendige Ahnung ihres höheren Ursprungs, und ihrer höchsten Beziehungen unentreißlicher und unfehlbarer gesichert wurden, als durch alle Demonstrazionen der Vernunft.

Denn auf diese Art spricht das ewige Weltwesen selbst, wie mit eigenem Munde, seine Absicht, seinen Endzweck aus, und drückt darauf das Siegel seiner hohen Hand.

§. XVI.

Beantwortung des Einwurfs: daß der Sinn für Religion sich nur vermittelst der Vernunft und des moralischen Bedürfnisses ausspricht und entwickelt.

Sollte der eigenthümliche Sinn für Religion, welchen uns das Welt-Wesen eindrückte, in un-

serer Natur nicht gleichsam einzeln und isolirt dastehen; sollte er in dieselbe wirksam eingreifen; so mußte er irgend einem wesentlichen Theil derselben angeschlossen und gleichsam aufgeopfert werden: und dies geschahe dadurch, daß er sich vermittelst der Vernunft und des moralischen Bedürfnisses ausspricht und entwickelt: denn auf beyde hat er ja die eigenthümlichste Beziehung.

„Durch ein solches Aussprechen und Entwickeln „verliert der Sinn für Religion offenbar jene höchste Evidenz und göttliche Beurkundung"!!

Wir antworten: a) Es ist ein wesentlicher Unterschied: wenn die Vernunft einen Begriff, einen Lehrsaz selbst schafft, und wenn sie denselben, als durch eine Thatsache gegeben und bestimmt, anerkennt und ankündiget. In dem leztern Fall verliert der Begriff oder Lehrsaz nicht das geringste von seiner thatsächlichen Evidenz: die Vernunft hat ihn gefunden, nicht erfunden; sie hat ihn aus der Thatsache unmittelbar entwickelt, nicht willkührlich hineingetragen: denn vor dem willkührlichen Hineintragen und Ausdeuteln ist sie durch das Gegebene der Thatsache bewahrt.

Diese leztere Behauptung wird in dem folgenden, bey der Erörterung über Inhalt und Deutung des religiösen Sinnes, noch klärer einleuchten.

b) Auch bey allen andern Trieben und Sinnen, die wir in der menschlichen Natur als ur-

sprünglich anerkennen, ist die Thätigkeit und der Gebrauch der Vernunft keinesweges ausgeschlossen, ohne daß dadurch das Wesentliche des Triebes oder Sinnes vernichtet oder gehemmt wird.

c) Dadurch, daß die Vernunft den religiösen Sinn nur analysirt und ausspricht, (nicht selbst schaft und bildet) ist die Art (Form) und die Materie (Inhalt) durchaus bestimmt und unabänderlich festgestellt.

So ist ihr, durch den religiösen Sinn, das Unendliche, (als Materie) gegeben, welches sie, nach den Modifikazionen ihrer eigenen Natur, indem sie z. B. von den Wirkungen zu der Ursache aufsteigt, oder indem sie überall Einheit, Totalität, ein Absolutes, sucht, bearbeiten soll. Durch diese Modifikazionen ihrer eigenen Natur ist ihr also zugleich die bestimmte Art (Form) der Thätigkeit gegeben, die sie hier anzuwenden hat.

d) Das moralische Bedürfnis ist nichts anders, als die Anwendung der allgemeinen Maximen der Vernunft auf unsere moralische Vernunft mit Rücksicht auf das Unendliche, wodurch also ein neuer, aber verwandter Modus in der Bearbeitung der Idee des Unendlichen entsteht.

§. XVII.

Da der Sinn für das Unendliche sich nur durch die Vernunft und das mo-

ralische Bedürfniß ausspricht; — das Unendliche also durch Modifikazionen des Endlichen — ; so kann auch die menschliche Idee von dem Unendlichen nicht ein unmittelbares Erkennen oder Anschauen des Unendlichen, sondern höchstens ein Hindeuten und Streben nach demselben seyn.

Das Unendliche kann sich dem Endlichen nur endlich offenbaren; das Übersinnliche dem Sinnlichen nur symbolisch zu erkennen geben.

Hieraus erhellet, daß alle und jede Begriffe und Lehrsätze der Vernunft-Religion, so wie sie da aus dem Sinn für das Unendliche analysirt und herausgewickelt werden, nicht als Darstellungen wirklich-existirender Realitäten, sondern als Winke, Anspielungen, Symbole, Hindeutungen auf dergleichen, betrachtet und erklärt werden müssen. Eben darinn lag die Ursache, daß wir den religiösen Sinn oben nur als eine Tendenz und Richtung unserer vernünftigen und sittlichen Natur auf das Unendliche vorstellten: unsre Vernunft mit ihrem Suchen und Forschen nach Totalität und Einheit, nach höchster Realität und dem Absoluten, strebt das Unendliche zu erkennen; der moralische Theil unseres Selbst, von der Nicht-Befriedigung alles Irdischen gedrängt, verlangt, desselben theilhaftig zu werden: aber die Vernunft kann die Erkenntnis desselben nicht erreichen, und muß sich

bloß mit Ahnung, mit Hindeutung begnügen: der sittliche Theil unseres Selbst findet nirgend Weg oder Aussicht zur Gemeinschaft mit dem Unendlichen; und muß sich mit dem unergründlichen Verlangen darnach begnügen.

Wie wollen, wie können wir Anspruch machen, mit unserer an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebundenen subjectiven Erkenntnis-Art die reine Objectivität des Unendlichen zu erkennen oder anzuschauen?

§. XVIII.

Auch unsere moralischen Begriffe von der Gottheit sind nur symbolisch, d. h. hindeutend, anspielend, und können derselben nur in sehr allgemeinen Beziehungen beygelegt werden.

Wie wenig Gehalt, (das heißt also gewissermaßen wie wenig Sinn) die existenziellen Eigenschaften der Ewigkeit, der Allgegenwart, der Allwissenheit ꝛc. haben, die wir der Gottheit in unsern Katechismen beylegen, bedarf keiner weitläuftigen Erörterung: auch hat man dies ziemlich allgemein zugestanden. Denn erklärt mir deutlicher: Was ihr unter Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit versteht? und ihr werdet euch nur zu bald in ein Labyrinth unverständlicher Worte und Vorstellungen verwickelt sehen.

Dagegen hätten uns einige kindische Exegeten der Kritischen Philosophie beynahe eingeredet, daß die sogenannte moralische Eigenschaften der Gottheit die allein-wahren sind, allein objectiv von ihr prädizirt werden können.

Aber was heißt „Gerechtigkeit, Heiligkeit Gottes" wohl anders, als, „allerhöchste Weisheit oder Vernunft, angewandt auf die Handlungen und Gesinnungen Vernunft- und Freyheit begabter Wesen?" wo es dann wieder darauf ankommt, zu beweisen, daß die allerhöchste Vernunft Gutes und Böses, Tugend und Laster, Verdienst und Unverdienst der Menschen grade so und nicht anders ansehe, als wir eingeschränkte Geschöpfe, belohne und strafe, wie menschliche Richter lohnen und strafen.

Wer urtheilt nun nicht von selbst, und ohne alle fernere Erörterung, daß dieselbe Schwierigkeit, welche sich der objectiven Realität der existenziellen Eigenschaften Gottes entgegengestellt, auch der objectiven Realität der moralischen entgegensteht!

§. XIX.

Unsre Erkenntnis von göttlichen Dingen ist, ungeachtet ihrer Symbolität, voll sehr reeller Beziehungen (nicht voll reeller Objectivität.)

Sehr richtig hat der Stifter des kritischen Systems die Symbolität unserer Erkenntnis von göttlichen Dingen durch folgendes Beyspiel dargestellt:

„Wie sich verhält der Vater zu dem Kinde; so — Gott — zu der Welt.“

Hier ist also gar nicht die Art und Weise bestimmt: wie die Welt von Gott abhängt? oder wie sie durch ihn ihr Daseyn erhielt? sondern nur ein Verhältnis gegeben, nach welchem der Verstand sich diese Abhängigkeit zwischen dem unendlichen Schöpfer und dem endlichen Werk schematisiren kann. Das heißt also, wie *wir* uns ausdrücken, unsre Erkenntnis von göttlichen Dingen ist nicht voll objectiver Realität, aber wohl voll reeller Beziehungen.

Nach diesem Beyspiel müssen also alle Begriffe und Eigenschaften von der Gottheit erklärt und ausgedeutet werden. Die scheinbar-reinsten, sublimirtesten, von aller Sinnlichkeit abgeklärtesten unserer Begriffe haben, in unserer Erkenntnis göttlicher Dinge, nur den *Werth und Gehalt der Bilder*: sie schildern, oder vielmehr sie bezeichnen *das Unendliche* von irgend einer Seite, z. B. von der intellectuellen, moralischen, substanziellen, — durch ein *endliches Verhältnis*.

Selbst der geistigste aller Urbegriffe von der Gottheit, indem wir sie uns als die *allerhöchste Vernunft denken*, ist nur ein *Verhältniß*- und *nicht ein objectiv-reeller Begriff*: wie viel müssen wir uns von der menschlichen Vernunft wegdenken, ehe wir nicht eine göttliche, sondern nur das entfernteste Bild von einer göttlichen Vernunft — skizziren können.

Wir können z. B. nicht denken, ohne die Bedingungen des Raums und der Zeit: können diese Bedingungen in den actus des göttlichen Denkens aufgenommen werden? Auch die allgemeinsten unserer Begriffe sind nur Abstracta oder Nachschattungen von sinnlichen Gegenständen: kann dies von göttlichen Ideen gelten? u. s. f.

Sehr richtig schließen wir daher auch, ganz den kleinlichen Deutungen einiger Kantischen Ausleger entgegen, daß die moralischen Eigenschaften der Gottheit selbst auch nicht eigentlich, nicht mit objectiver Realität, sondern nur als Verhältnis-Begriffe gedeutet werden müssen. Eine Formel zur gehörigen Beurtheilung des wahren Sinnes der moralischen Eigenschaften, die wir der Gottheit beylegen, würde also folgende seyn:

Wie sich verhält der menschliche Wille zu dem, was der menschliche Verstand, für Tugend oder Laster, für Verdienst oder Unverdienst erkennt; so verhält sich der göttliche Wille zu dem, was die allerhöchste Vernunft für Tugend oder Laster, für Verdienst oder Unverdienst erkennt.

Die göttliche Gerechtigkeit ist daher eben so sehr erhaben über die menschliche Gerechtigkeit, als die göttliche Ewigkeit (eine existenzielle Eigenschaft) über das augenblickliche Daseyn des Menschen erhaben ist.

§. XX.

Alle Begriffe und alle Lehrsätze der reinen Vernunft-Religion quellen

aus Einer großen Haupt-Idee des Unendlichen, oder mit andern Worten, des aller-reellsten und allervollkommensten Wesens, hervor.

Die Idee des Unendlichen bestimmt sich, vermittelst der Einheit, Totalität, und dem Absoluten, welches die Vernunft überall sucht, als das allerreellste und allervollkommenste Wesen, nach welchem auch unser Gemüth, (der moralische Theil unseres Selbst) mit unergründlichem, nie zu befriedigenden Verlangen strebt.

Als die erste Ursache aller Dinge muß Gott das aller-reellste, all-hinlängliche, all-vollkommene Wesen, muß er allmächtig, allgegenwärtig, allwissend :c. muß er auch moralisch-vollkommen, gerecht, heilig, gütig seyn. Die allerhöchste Macht und die allerhöchste Weisheit sind gleichsam die Primitiv- und Wurzel-Eigenschaften der Gottheit; alle übrigen leiten sich von diesen beyden ab: so sind Gerechtigkeit und Heiligkeit nichts anders, als — Weisheit, auf die Handlungen und Gesinnungen Vernunft und Freyheit begabter Wesen angewendet.

Da das Weiseste auch das Beste ist; so giebt es zur Bezeichnung des unendlichen Welt-Wesens keinen angemeßnern und erschöpfendern Ausdruck, als den die Alten von dem Jupiter brauchten, Optimus, Maximus, der Beste, der Größeste, oder nach biblischen Ausdrücken, der allein-Weise, allein-Gute.

§. XXI.

Der Glaube an die Vorsehung.

Der Glaube an die Vorsehung drückt nichts anders aus, als das Vertrauen auf die in der Schöpfung und an jedem einzelnen Werk und Wesen derselben verherrlichte Weisheit und Güte, in so fern diese in jedem Moment ihrer Fortdauer sich der genannten göttlichen Eigenschaften erfreuen. Eben so würdig, als fein und wahr, haben daher schon die alten Theologen die Vorsehung Gottes eine fortdaurende Schöpfung genannt. Sehr gründlich hat Kant in seiner Religionslehre die Idee von der besondern Vorsehung (prouidentia specialis) bewiesen, und ist dadurch ein würdiger Kommentator der Worte Jesu Christi geworden, „daß ohne den Willen des Vaters im Himmel kein Haar von unserm Haupte fällt".

§. XXII.

Der Glaube an Unsterblichkeit.

Dieser Glaube, sagt nichts anders aus, als das gränzenlose Vertrauen des endlichen Vernunft-Wesens zu Ihm, der allein weise und allein gut ist, und sich an allen seinen Welt-Anordnungen mit besonderer Liebe gegen das Menschen-Geschlecht verherrlichet hat, deren durch keine Zeit und keinen Raum beschränkter Genuß der Wunsch des Unsterblichkeit-Hoffenden ist. Alle an-

dre Gründe, die ältesten, wie die allerneusten der Kantischen und der Fichtischen Schule für die Unsterblichkeit, (die besprochensten dieser Gründe sind oben im Abschnitt von der Kritik der religiösen Beweisarten beleuchtet worden) erkläre ich, ohne Scham und Scheu, für metaphysische Abentheuerlichkeiten.

Wenn aber Kant und Fichte uns eine Gottheit oder auch Unsterblichkeit blos deswegen glauben heissen, damit uns unsre Glückseligkeit, und wäre es auch erst in einer andern Welt, gleichsam verpfändet und verbriest sey; so heiß ich dies, mit dem tiefsinnigen Jacobi — nach dem Himmel aufschauen, blos damit er uns diese Erde dünge, heiß ich — einen Gott glauben, damit er unsre Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe.

Für ausgeübte Tugenden oder für erduldete Leiden auf Erden Belohnungen der Ewigkeit fodern — heiß ich niedrig-undankbar seyn für das uns von Gott einmal verliehene Daseyn.

Aller nähern Bestimmungen der Art unsers Seyns jenseits des Grabes, z. B. ob mit? ob ohne Persönlichkeit, (so schwer uns auch die Aufopferung der leztern zu fallen scheint) müssen wir uns wohlbedächtig enthalten.

§. XXIII.

Die Haupt-Eigenschaften, welche wir der Gottheit zuschreiben, können wir durch Beyspiele aus den allgemeinen Welt-Verhältnissen belegen.

So unaussprechlich groß auch die Begriffe sind, welche wir uns von der Gottheit bilden; so fehlt es uns doch nicht an Beyspielen aus dem allgemeinen Gange der Schöpfung, welche diese Begriffe anschaulich machen und ihrer Wahrheit Zeugniß geben.

Ueber alles herrlich verklären sich in der Natur die göttliche Macht, Weisheit und Güte: von je her waren deswegen diese Eigenschaften des Unendlichen Gegenstand der Ehrfurcht und der Bewunderung des rohen Natur-Sohns, wie des gebildeten Weisen, des orientalischen Dichters, wie des griechischen Sokrates und Plato.

Auch die moralischen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes können wir aus den allgemeinen Gesetzen in der moralischen Welt rechtfertigen.

Nicht nur sind die unverletzlichen Vorschriften der Gerechtigkeit und Heiligkeit in das Herz des Menschen unaustilgbar eingeschrieben, nicht nur wird er durch ein ihm selbst oft lästiges, (obgleich nicht unwiderstehliches) Gefühl zur Erfüllung dieser Vorschriften hingetrieben; sondern wir sehen auch in der

moralischen Welt im allgemeinen die große Regel der Gerechtigkeit herrschen, daß das Gute sein eigner Lohn, das Böse seine eigne Strafe ist, und daß das Verhältniß der natürlichen Dinge zu den moralisch guten oder bösen Handlungen im Ganzen stimmt; jenen durch Heil, diesen durch Verderben zusagt. Der Ausschweifling, der Ungerechte, der Betrüger, sehen gewöhnlich, durch den natürlichen Zusammenhang der Dinge, ihre Züchtigung herbeygeführet. Wie Wirkung und Rückwirkung in der physischen, so herrscht, in der Regel, in der moralischen Welt Belohnung des Guten, Bestrafung des Bösen. Die meisten Ausnahmen von der Regel leiten sich gewöhnlich aus den Unvollkommenheiten der menschlichen Gesellschaft ab.

§. XXIV.

Über das Unendliche, welches die Idee göttlicher Eigenschaften nothwendig mitbegleitet, sehen wir in dem Universum mehr angedeutet, als entsprechend ausgedrückt.

Wir können uns, ohne stolze Anmaßung, eine vollkommnere, auf das Wohl aller Erden-Geschöpfe und Gattungen von Geschöpfen mehr berechnete Einrichtung der Dinge, als diese gegenwärtige ist, vorstellen: wenn wir es auch nicht vermögen, die Art der Zusammensetzung und Hervorbringung einer solchen Organisazion des Welt-Zusammenhanges zu bestimmen. Einige Philosophen haben so

gar nöthig gefunden, weitläuftig zu beweisen, daß in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge mehr Gutes, als Böses, mehr Regelmäßigkeit als Unregelmäßigkeit, mehr Güte als Grausamkeit des Schöpfers herrsche: Beweise, die sie auch sehr einleuchtend zu führen gewußt. Aber der bloße Gedanke aufgeklärter Geister, eine solche Rechtfertigung der größern Vollkommenheiten als Unvollkommenheiten desjenigen Theils vom Universum, der in die Sphäre unserer Erkenntnis fällt, zu unternehmen, könnte allein schon hinlangen, uns zu überzeugen, wie wenig die Ideen *unendlicher* Macht, *unendlicher* Weisheit, *unendlicher* Güte, auf eine für die Vernunft durchaus befriedigende Art in den Werken der Schöpfung ausgedrückt sind: wenn sie gleich zugestehen muß, daß auch *das* Maas von Verherrlichung jener göttlichen Eigenschaften, welches *uns* in der Natur sichtbar ist, alle Begriffe menschlicher Denkkraft übersteigt, und uns zu der Erwartung berechtiget, daß die Unendlichkeit des Welt-Ganzen, von welchem wir einen so unbedeutenden Theil kennen, auch eine *unendliche Verherrlichung* göttlicher Allmacht, Allweisheit und Allgüte darbieten werde.

Wie viel zu der *vollkommenen Darstellung göttlicher Gerechtigkeit in der moralischen Welt* fehle, erhellet schon daraus, daß der Mensch von je her sich gedrungen sahe, in eine Welt jenseits des Grabes zu flüchten, um hier der Verherrlichung göttlicher Gerechtigkeit einen ausgebreitetern und angemeßnern Schauplatz zu eröffnen.

§. XXV.

§. XXV.

Dem Glauben an die allgemeine und besondere Vorsehung, so wie dem Glauben an Unsterblichkeit sehen wir, in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge, keine Thatsachen, wenigstens nicht unmittelbar, widerstreiten.

Fortdauer und Bestand des Weltalls ist eine fortdauernde Verherrlichung göttlicher Eigenschaften, und daher zugleich ein Beweis für den Glauben an die allgemeine göttliche Vorsehung. Aber auch dem Glauben an die besondere Vorsehung Gottes widersprechen keinesweges die so gewöhnlichen Aufopferungen des Einzelnen für das Allgemeine, der Theile für das Ganze, welche wir in dem Universum wahrnehmen. Es kömmt drauf an, in wie fern die einzelnen Dinge im Verhältnis zu dem Weltganzen, mithin auch in wie fern die besondere Vorsehung zu der allgemeinen steht? ein Verhältnis, über welches wir nur vermittelst der Kenntnis des innersten unabänderlichen Zusammenhanges der Dinge zu entscheiden im Stande seyn würden. So sind, zum Beyspiel, alle Zweifel über die Vernachläßigung einzelner Menschen von Seiten der göttlichen Vorsehung gehoben; so bald wir es als ausgemacht annehmen, daß die in dem gegenwärtigen Lauf der Dinge Vernachläßigten in

andern Zeiten und in andern Räumen der Schöpfung vollkommen entschädiget werden.

An Unsterblichkeit zu glauben, ist, selbst die etwanige moralische Gründe dafür abgerechnet, fast eben so vernunftmäßig, als an die Schöpfung, an das Daseyn der Dinge überhaupt zu glauben, welches wir gleichwohl nicht begreifen können. Der große Pascal sagt mit einer Herzenseinfalt, aber gewiß auch mit hoher Wahrheit: „an die heilige „Geburt Jesu Christi aus dem Schooß der Jung„frau zu glauben, ist mir eben so schwer und eben „so leicht, als an die Schöpfung zu glauben!“

§. XXVI.

Aus dieser unvollkommenen, (obgleich immer unaussprechlich = glorreichen) Zustimmung der Werke und der Wege Gottes zu unsern Begriffen von den Eigenschaften der Gottheit, mögen wir mit Recht den Schluß ziehn, wie weit hier unsere Begriffe abstehen von der objectiven Realität in dem göttlichen Welt = Wesen: oder, (nach einem biblischen Ausdruck) wie die Wege Gottes nicht unsre Wege, und seine Gedanken nicht die unsrigen sind.

§. XXVII.

Daher würden Theologen und Philosophen sich viel richtiger ausdrücken, wenn sie ihre Schüler lehrten, daß wir von der Natur und dem Wesen Gottes nichts, aber wohl einige seiner Handlungsweisen und Wirkungs-Arten in der Schöpfung, erkennen.

So sonderbar dieser Satz einigen Ohren klingen mag; so überzeugend erweislich ist er. Denn wenn wir nicht einmal das Daseyn Gottes mit hinlänglich-befriedigender Evidenz darthun können: wie wollen wir es uns anmaßen, sein Wesen und seine Natur zu erkennen?

Aber selbst das, was wir nun zu dem göttlichen Wesen rechnen, die Eigenschaften der Allmacht, Allweisheit, Allgüte, Gerechtigkeit, — woraus bilden wir sie zusammen? Wodurch glauben wir uns berechtiget, sie dem Unendlichen beyzulegen? Denn aus blossen Gründen der Vernunft sie ihm beylegen, würde offenbar nichts anders heissen, als an die Wirklichkeit der Dinge glauben, weil wir uns diese Wirklichkeit denken.

Die in der Schöpfung bemerkte **allgemeine Handlungsweisen und Wirkungs-Arten** von unbegreiflicher Macht, Weisheit, Güte, (wie wir es nun, menschlicher Ansicht gemäß, benahmen) veranlassen uns, dem ewigen Welt-Wesen, welches

wir uns als den großen Handelnden und Wirkenden der Schöpfung denken, jene unendliche Eigenschaften beyzulegen: eine Übertragung, die, nach den strengen Regeln der Schlußart, nicht erlaubt ist, und welcher das vitium subreptionis (Fehler der Uiberschleichung, des Ideen-Unterschleifs) schuld gegeben werden kann.

Denn aus einzelnen, vielleicht nicht einmal gehörig aufgefaßten, nicht richtig verstandenen, nicht in ihrem vollen Umfange übersehenen Handlungs-Weisen und Verfahrungsarten eines Handelnden, selbst wenn er von unserer menschlichen Wesen-Gattung ist, auf seine eigenthümlichen Charakter und Sinnesart zu schließen, müssen wir offenbar für übereilt und unvorsichtig erklären.

Wie wenig wir nun die Handlungs-Weisen und Wirkungs-Arten Gottes in der Schöpfung ganz aufzufassen oder richtig zu verstehen, in ihrem Verhältniß zu der unabänderlichen Natur der Dinge zu erklären vermögen, bedarf keines Beweises. Daß aber das unendliche Wesen, dem wir nun, um dieser einzelnen Handlungs-Weisen willen jene Eigenschaften beylegen, von einer ganz andern Gattung, als unsere menschliche, ist, braucht kaum erwähnt zu werden.

Aber das bleibt wahr, daß dieses Wesen durch solche Handlungs-Weisen sich uns offenbart, sich uns charakterisirt, und daß alle die Eigenschaften, die wir ihm beylegen, nur diesen einzelnen, von uns bemerkten Handlungs-Weisen nach-

gebildet, auf diese einzig gegründet sind. Denn die Steigerung der göttlichen Eigenschaften in's Unendliche, obgleich der Gottheit sehr würdig, drückt wohl nur das Unbegreifliche, Ueberschwängliche aus, wodurch jene Handlungs-Weisen unsere Eingeschränktheit in Erstaunen setzen: die Anhäufung der Quantität in's Unendliche kann hier als ein Geständniß unserer Unwissenheit der Qualität angesehen werden.

§. XXVIII.

Aus dieser Entstehungs- und Ausbildungs-Art der von der Vernunft dem unendlichen Wesen beygelegten Eigenschaften erhellet mehr noch, als aus so vielen andern Gründen, die gänzliche Nichtigkeit aller apriorischen Demonstrazionen über Daseyn, Natur und Eigenschaften der Gottheit: und zugleich die Nothwendigkeit, daß im Fall das ewige Welt-Wesen sich dem Menschengeschlecht offenbaren wollte, dies auf einem andern Wege, als auf dem der apriorischen Demonstrazion geschehen mußte.

Das Zufällige, Vorschnelle, Ubereilte, Unbändige in den Schlußfolgerungen

von den allgemeinen Wirkungs-Arten in dem Universum auf Daseyn und Natur des ewigen Welt-Wesens fühlt dunkel, aber lebendig der gemeine Verstand, erforscht und durchschaut ohne besondere Anstrengung der gebildete, aber unbefangene Denker: ein hinlänglicher Erklärungsgrund von der fast so auffallenden Erscheinung, wie wenig Eindruck von je her alle reine Vernunft-Demonstrazionen in der Religion auf die Gemüther machten, und alle von metaphysischen Abentheurern künftig noch aufzustellende immer machen werden.

Stark und wahr drückt sich über die hochgerühmte Demonstrabilität der Vernunft-Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen ein recht-gläubiger Gottesverehrer aus, der es aber aus andern, als demonstrabeln Gründen war:

„Ihr rühmt euch, Gott zu kennen: wie seyd ihr zu dieser rühmlichen Erkenntnis gekommen? — Durch Betrachtung seiner Handlungsweise in der Schöpfung. — Woher wißt ihr, daß diese Werke ihn besser kennen, als ihr selbst? und sind sie nicht weit unfähiger, als ihr selbst, diese hohen Offenbarungen zu empfangen und euch mitzutheilen? Um einen blosen Menschen — und den vertraulichsten von allen — euch selbst kennen zu lernen, würdet ihr euch wohl auf äußerliche Werke verlassen? Wie wenig ähnlich, wie entfernt und fremde, ja wie widersprechend sind selbige nicht in den Tiefen des inwendigen im Herzen verborgenen Menschen. . . .

Der Gegenstand eurer Betrachtungen und Andacht ist nicht Gott, sondern ein bloßes Bildwort,

welches ihn durch eine mehr als poetische Licenz zu einer wirklichen Person erhebet."

§. XXIX.

Durch den religiösen Sinn wird die vermittelst der Vernunft indemonstrable Religion zu einer unmittelbaren Thatsache unserer intellectuellen und sittlichen Natur, das heißt also, zu einer, der Demonstrazion nicht bedürftigen, durch sich selbst klaren Evidenz erhoben.

Vermittelst dieses Sinnes trägt der Mensch in dem Innern des Gemüths, was er außer sich nicht wahrnimmt: er fühlt und ahnet das Unendliche, was ihm seine Beschränktheit nie in der Anschauung gewähren kann: Religion ist durch diesen Sinn gegeben, wie durch die Organisazion des Ohrs für den Wohlklang gewisser Töne die Musik, wie durch das Gefühl für's Schöne die schöne Kunst überhaupt. Die Zuversicht, mit welcher der gemeine Menschensinn die Eigenschaften des ewigen Weltwesens bildet und zusammensetzt, die die philosophirende Vernunft demonstriren zu können sich fälschlich überredet, gründet sich einzig auf die lebendige Anschauung und Stärke des Gefühls, womit jener Sinn begleitet ist. Die Vernunft, als Dolmetscherin und Auslegerin dieses Sinnes, strebt durch die ihr immer nur erdenkliche Vollkommenhei-

ten, welche sie in der Idee des ewigen Welt-Wesens zusammenhäuft, die durch den Sinn gegebene Ahnung des Unendlichen zu erreichen, und es möglichst-würdig und möglichst-faßlich darzustellen, und weiß sich in diesem Geschäfte nicht anders zu genügen, als durch die Steigerung aller ihr erdenklichen Vollkommenheiten zu den ihr möglichst ausdrückbaren Graden — All-Macht, All-Weisheit, All-Güte.

So ist denn also die von der Vernunft ausgebildete Idee der Gottheit nicht eine übereilte Zusammenstoppelung aus halb-begriffenen Wahrnehmungen, wegen deren Aufhäufung und kühner Übertragung in die Gottheit sie sich Vorwürfe zu machen und der Unbesonnenheit zu zeihen hat, sondern es ist ein Versuch zur geistigen Bezeichnung der durch den Sinn gegebenen Ahnung des Unendlichen, welches die Vernunft durch alle Aufhäufungen von Realitäten und Vollkommenheiten noch nicht erschöpft findet. Durch den Sinn spricht Gott aus seiner Schöpfung den Menschen an: die Vernunft, ohne jenen vorausgesetzten Sinn, spricht Gott an, ohne daß er ihr wieder antwortet; mit andern Worten: das Daseyn Gottes ist durch den Sinn selbst evident; für die Vernunft, ohne diesen Sinn, ist es das schwerste, noch nie aufgelöste, und ewig unauflösbare Problem: der Sinn verlangt von der Vernunft nur Verdeutlichung seiner hohen Ahnung; die Vernunft will diese Ahnung selbst erst schaffen. Manche andre unserer Sinne entwickeln in uns Gefühle, die über jeden möglichen Ausdruck durch Worte hinausgehen: so der Sinn für Musik: der Sinn für das

Unendliche geht über die vollkommene Darstellung der Vernunft hinaus: indem sie, als eine endliche Kraft, das Unendliche nie erreichen mag.

Durch den religiösen Sinn ist also Gott, wie auch die Bibel sich von ihm ausdrückt, mehr in uns als ausser uns: denn ausser uns erscheint er uns nur in endlichen Werken: in dem Innern des Gemüths aber giebt er Zeugniß von sich selbst, und dies authentische Zeugniß überwiegt unvergleichbar das Zeugniß der demonstrirenden Vernunft, richtet und leitet dieses, ergänzt und ersetzt es. Ohne diese Ahnung in dem Innern des Gemüths würd' es die Vernunft nur mit Unbesonnenheit wagen, aus den Wahrnehmungen des Endlichen in der Sinnen-Welt die Idee des Unendlichen auszubilden.

Durch den religiösen Sinn erhalten also alle religiöse Begriffe und Ideen eine reelle Begründung und höhere Bedeutsamkeit, welche die bloße Vernunft ihnen nie zu geben vermag: nur durch den religiösen Sinn werden die reellen Beziehungen in unserer Erkenntnis göttlicher Dinge begründet, (Vergl. §. XIX.) die, ohne ihn, schlechterdings in Nichts hinschwinden würden.

§. XXX.

Rechtfertigung des Anthropomorphism, als einer unumgänglichen

Enunciations-Methode des Unendlichen für den Menschen.

Das Unendliche ist das Denkbar-größeste und herrlichste. Wenn nun der Mensch diese Idee ausfüllen soll, woher wird er den Stoff dazu entlehnen, als von seiner eigenen Natur, die über alles ihm bekannte Geschaffene so einzig hervorragt durch den in ihm wohnenden Geist. Auch ist dieser sein Geist in dem ganzen Umfange der Dinge das Einzige, dessen Eigenschaften er durch Entfernung aller möglichen Grenzen in's Unendliche zu steigern weiß. Eine Gottheit, nach der Idee eines unbegränzten Menschen-Geistes gedacht, ist daher auch für Menschen das denkbar-größeste und herrlichste, und jene Idee ist entsprechend ausgefüllt. Denn gesetzt auch, die Gottheit ist etwas ganz anderes als die Aehnlichkeit mit dem menschlichen Geist je ahnen läßt; so ist doch diese anthropomorphistische Vorstellung von ihr für uns so wie die einzig-mögliche, also auch, nach unsern Begriffen, die des höchsten Wesens einzig-würdige. Immer ist es das Größte und Herrlichste, was wir uns zu denken vermögen: das heißt also die möglich-schicklichste und möglich-würdigste Approximazion zu dem Unendlichen: obgleich wir, wenn es eine wirkliche Approximazion seyn sollte, von der Gleichartigkeit der Approximazionselemente mit denen des Unendlichen versichert seyn müßten, welches nun nicht der Fall ist.

Eben um der leztern Ursache willen drückt daher diese unsre Approximazion zum Unendlichen mehr den Willen, als die That aus: man könnte hier das bekannte:

— In magnis et voluisse sat est —

anwenden: es ist eine subjective Approximazion, eine nach der uns möglichen menschlichen Vorstellungsart, keine objective.

§. XXXI.

Die Personifikazion der Gottheit ist durch den Anthropomorphism gegeben.

Die Persönlichkeit ist eine nothwendige Bedingung unserer Vorstellungsart von einem Geiste: daher übertragen wir denn auch diese Idee auf den unendlichen Welt-Geist.

Unterdessen fühlt man in dieser Übertragung eine gewisse Unschicklichkeit, die bey der anthropomorphistischen Grund-Idee von Gott als einem unendlichen Geist, weniger auffallend ist. Denn durch die Beylegung der Persönlichkeit wird die Gottheit gleichsam consubstancialisirt, wird gewissermaßen ein durch sich selbst begränztes Ganzes: welches der Idee des Unendlichen widerspricht.

§. XXXII.

Mögliche Vergeistigung der Idee der Persönlichkeit, in so fern sie der Gottheit beygelegt zu werden pflegt.

Schicklicher für den Ausdruck der Idee des Unendlichen verfahren wir allerdings, wenn wir uns der Idee der Persönlichkeit ganz begeben, und uns mit der bloßen *Personificazion* begnügen, denn die Personificazion ist nichts anders, als eine *rhetorische Figur*, durch welche wir, um der Lebhaftigkeit der Darstellung willen, uns unbelebte oder wenigstens unpersönliche (nicht-menschliche) Dinge als persönlich denken. Durch die Austauschung der Idee der Persönlichkeit gegen die der bloßen Personificazion entfernen wir also aus der Idee des Unendlichen den Schein der *objectiven Beylegung* einer menschlichen Modificazion, (dergleichen die Persönlichkeit ist) und erinnern unmittelbar an die bloße Subjectivität unserer Vorstellungs-Art; denn wir bezeichnen dadurch in dem Gegenstande keine neue Modificazion, sondern es ist nur ein *Modus enunciandi*, eine bloße *Rede-Wendung*, durch welche der Gegenstand lebendiger darstellbar wird.

Durch die berühmte Lehre von der *Dreyeinigkeit* ward die Idee der gnütlichen Persönlichkeit noch mehr fixirt. Doch fühlten schon einige alte Theologen das Unschickliche dieser Vorstellung: und ich entsinne mich, daß einer der allerältesten derselben, *Tauler* oder einer seiner Zeit-Ver-

wandten, sich schon des modificirenden Ausdrucks bedient: „In der Gottheit gebe es Drey-heiten“: mit welcher Endung offenbar auf eine Verallgemeinerung, Erhöhung und Vergeistigung der Idee der Persönlichkeit hingedeutet wird.

§. XXXIII.

Monotheism in Vergleichung mit dem Polytheism.

Die Einheit Gottes scheint durch die Einheit oder zweckmäßige Zusammenstimmung der in dem Universum wirkenden Ursachen, so viel wir davon erkennen, gegeben zu seyn.

Einheit ist, so wie das Einfachste in der Zahl, also auch für die Vernunft das Ideal aller Ordnung und alles Zusammenhanges.

Nun kann zwar, auch bey der Mehrheit der zusammenwirkenden Grund-Ursachen noch Einheit des Zusammenhanges statt finden: wie dies auch die Theologen, bey der Anerkennung der Lehre von der Dreyeinigkeit, voraussetzten. Aber bey einem Ideal von Zusammenordnung, wie wir uns das Universum denken, scheint die Vernunft auch auf die Einheit der obersten Grund-Ursache unmittelbar hingeleitet zu werden: indem ihr höchstes Princip und letzter Strebungspunct Einheit ist: wie denn auch die trinitarischen Theologen, troz der Dreyeinigkeit, die Einheit Gottes anerkannten.

Mag nun immerhin das Universum an und für sich, — d. h. alle unsre Ansichten und Vorstellungen von demselben weggedacht, — weit vielfacher zusammengeordnet seyn, als es jene unsre Vernunft-Einheit voraussetzt, mag es in's Unendliche zusammengesetzt seyn; so liegt doch die Annahme der Einheit einer obersten Grund-Ursache, so wie in dem Einheits-Princip unserer Vernunft, und in der, diesem Princip scheinbar-entsprechenden Einheit der Wirkungen in dem Universum; also auch in der Möglichkeit der Enunciazion des Unendlichen nach menschlichen Begriffen. Dieselbe Einrichtung unserer sinnlich-vernünftigen Erkenntnis-Weise, wodurch es uns unmöglich wird, uns die Idee der Gottheit anders, als anthropomorphistisch zu entwerfen, neigt uns dazu hin, uns diese Idee, so wie das Unendliche selbst, als Einheit zu denken.

§. XXXIV.

Der Polytheism, zu welchem die allerneuste Philosophie hinneigt, verwirrt die Idee des Unendlichen, und erschwert die würdige Darstellung derselben.

Schon in einem Paragraphen des ersten Abschnitts erwehnten wir, wie kühn die allerneuste Philosophie dem Monotheism den Polytheism entgegen zu stellen wagt, und diesen für gleich-denkbar, für gleich-schicklich zum Ausdruck der Idee des Unendlichen erklärt.

Da in der neuesten Philosophie, alles, was irgend nur als das Wesen der Gottheit bezeichnend, von den bisherigen Theologen und Philosophen praedizirt worden, für eine blosse Redewendung, für eine maniere de parler, erklärt wird; so ist es ihr allerdings gleichgültig: Ob der Ausdruck so oder so gewandt wird? ob von Einem oder von mehrern Göttern die Rede ist? Denn da es, nach ihren Grundsätzen, überall nicht einmal einen Theism giebt: warum noch hadern über Mono-Theism oder Poly-Theism? Jenes wie dieses sind leere Worte für leere Ideen: denn ein Widerspruch liegt weder in den Worten, noch in der Sache: und der Polytheism muß mit dem Monotheism als gleich-möglich gedacht werden.

Ganz anders aber verhält es sich hier mit demjenigen System, welches, wie das bisherige theologische und philosophische, über göttliche Dinge und über das Verhältnis des Menschen zu denselben, die Gottheit als etwas Wirkliches, nicht blos als eine durch die Vernunft gegebene Idee betrachtet.

Denn zuvörderst sieht die Vernunft, durch die Anerkennung des Polytheism, ihr Einheits-Prinzip zwar nicht zerstört, aber doch erschwert: es ist ihr offenbar leichter, sich das Unendliche als Einheit, denn als eine Mannigfaltigkeit, und wäre diese selbst unendlich, zu denken. Die Idee des Unendlichen wird durch den Polytheism zertheilt,

zerstückelt. Wie viel des Unendlichen wollet Ihr auf jeden Gott, d. h. auf jedes eurer angenommenen Urwesen rechnen? Wie wollet Ihr die unendlichen Realitäten und Vollkommenheiten vertheilen?

Zweytens: Durch die polytheistische Zerstückelung der Idee des Unendlichen schwindet alle moralische Würde derselben hin: denn welches dieser mehrern Urwesen soll der Gegenstand unserer Ehrfurcht, unserer Liebe, unseres Zutrauens seyn? Man wird sagen: „Alle zusammen, so wie sie Euch das Universum in ihrer vereinten und einigen Herrschaft darstellt." Wohlan denn! so ist es wiederum eine Einheit, auf welche die Polytheisten uns selbst zurückweisen. Sagt man uns aber: „Nichts — von Ehrfurcht, „Liebe, Vertrauen zu den obersten Urwesen! „Sie bedürfen dessen nicht: und von unserer „Seite ist es vergebens, diese Empfindungen für „sie zu äußern"!! — so mag dies freilich der allerneusten Philosophie gemäß seyn: aber alle moralische Beziehungen der Religion sind auch auf diesem Wege schlechterdings vernichtet. S. in der Folge.

Drittens: Diese Herren, die selbst so einzig Vergeistigung unserer Begriffe von göttlichen Dingen fordern, sollten nicht vergessen, daß Vielheit ein sinnlicherer Begriff, als Einheit ist, und daß es eine wesentliche

che Vergeistigungs-Methode der sinnlichen Begriffe ist, das Viele auf Einheit zurückzuführen.

Viertens. Der gemeine, zur Vergeistigung der Begriffe nicht gewöhnte Menschen-Verstand wird durch den Polytheism unvermeidlich auf Irrthümer geführt, und was die geübte Vernunft schon schwer findet; (S. No. I.) das findet er unmöglich.

Die religiösen Verirrungen der polytheistischen Völker sind bekannt, und mit denen der monotheistischen nicht zu vergleichen, so vernunft-widrig diese auch zuweilen seyn mochten. Mit Recht setzten daher Philosophen und Theologen bis dahin einen hohen Werth auf die Idee von der Einheit Gottes in der Mosaischen Gesezgebung. Denn wenn auch der Jehovah Israels anfangs nur als Nazional-Gott angebetet werden mochte: oder wenn Moses, als Einzel-Gesezgeber und Führer Israels, selbst politische Ursachen haben mochte, den Monotheism statt des Polytheism in seine Gesezgebung aufzunehmen; so sehen wir doch aus der allmählichen Entwickelung und Vergeistigung des Begriffs von Jehovah, zu dem alleinigen Schöpfer Himmels und der Erden, (zu der reinen Idee der Gottheit also, wie sie bis dahin anerkannt ward,) wie die Ausbildung dieser erhabensten Idee durch die Idee der Einheit begründet und befördert ward.

Dagegen zeige man uns das polytheistische Volk in der Welt-Geschichte, welches sich, durch den Polytheism, (nicht durch den Übergang von diesem zum Monotheism) zur reinen Idee der Gottheit empor geschwungen hätte?

Fünftens: Es erhellet daher von selbst die gänzliche Unbrauchbarkeit der polytheistischen Idee für religiöse Darstellungen an das Volk.

Religion war bis dahin auch deswegen ein so vortrefliches, all-brauchbares Mittel zur Intellectualisirung und Versittlichung der Menschheit, weil die Einheit der unendlich-mannigfaltigen Kräfte und Wirkungen in der Natur, so wie die heilige Verbindlichkeit der Pflicht, vermittelst der Idee der Einheit Gottes, auf die leichteste und gemein-faßlichste Weise abgeleitet werden konnte: auf diesen unendlich-wichtigen Vortheil der Methode muß eine polytheistische Religion durchaus Verzicht thun.

Denn wollte man sagen: durch die polytheistische Methode würde dem gemeinen Verstande die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge in dem Universum eben so einleuchtend, wie nun durch die monotheistische die Einheit derselben; man lernte durch jene, (die polytheistische) jedes einzelne Wesen als ein durch eine besondre Gottheit geheiligtes ansehen und achten; so wird durch die monotheistische Methode, diese Mannigfaltigkeit selbst vorausgesezt, und jedes Einzel-Wesen, und jede einzelne Einrichtung in der Schöpfung wird durch die lez-

tere nicht minder geheiliget. Dagegen die der Vernunft so einzig-genügende Einheit aller Natur-Kräfte und Wirkungen aus dem polytheistischen Prinzip mit unendlicher Schwierigkeit abgeleitet werden könnte.

§. XXXV.

Auch Einheit und Vielheit als Verhältniß-Begriffe unserer sinnlich-vernünftigen Erkenntniß-Weise betrachtet, und jeder Anwendung auf die objektive Realität der Gottheit (wenn wir uns so ausdrücken dürfen) unfähig erklärt, ist der Monotheism dem Polytheism vorzuziehen.

Da es, zu der uns möglichen Annäherung an die Idee des Unendlichen, nothwendig ist, unsre sinnlichen Begriffe bis zu dem uns immer möglichen Grad zu vergeistigen; die Einheit aber, wie wir im vorigen §. gezeigt, ein geistigerer Begriff ist, als die Vielheit; so erhellet die Vorzüglichkeit des Monotheism vor dem Polytheism auch für den Fall, daß Einheit und Vielheit, nicht nach der dogmatischen Ansicht als den Dingen selbst inhärirend, sondern nach der idealistischen als blos durch unsere sinnliche Erkenntnisart gegeben, betrachtet werden.

§. XXXVI.

Ist es möglich, oder auch nothwendig, den Begriff des Daseyns in der Idee des Unendlichen zu vernichten?

„Auch das Daseyn ist, wie die Begriffe von „Möglichkeit, Wirklichkeit, Bejahung, Verneinung „u. s. w. nichts weiter als eine Bedingung unse„res sinnlich-vernünftigen Denkens, und muß da„her auf übersinnliche Dinge überall nicht ange„wendet werden."

So sagt der Idealist, und proscribirt damit die Frage über das Daseyn Gottes als leer und nichtig, als metaphysischen Wahnsinn. „Uiber Gottes Seyn zu grübeln, mag in der Metaphysik gut und nöthig seyn, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie." S. Heilige Reden.

Zuvörderst widerspreche ich der idealistischen Behauptung, daß auch „das Seyn," und mit diesem Begriff zugleich der von Realität, nur eine Bedingung unseres sinnlich-vernünftigen Denkens, und weiter nichts ist. Zwar ist das Seyn oder die Existenz wirklich eine solche Bedingung unseres Denkens im Gegensatz mit dem absoluten Nicht-Seyn, oder auch mit der blosen Möglichkeit, zu seyn u. s. w. Aber wir können unsre ganze Denkform wegdenken, können uns die Dinge in ganz anderem nexus, können sie uns auch als in gar keinem nexus unter einander vorstellen: Realitä-

ten aber, d. h. wirklich daseyende Dinge bleiben — auch ohne unsere Denkform, auch bey einem ganz andern Zusammenhange, auch bey gar keinem Zusammenhange der im Universum zu gleicher Zeit befindlichen Wesen. Der Begriff des Seyns befaßt ein Unendliches; selbst das Denken ist ein Seyn, eine Realität; dagegen ist das Denken selbst nur ein Endliches: mithin können beyde Begriffssphären nicht für einander gesetzt, am allerwenigsten aber das Seyn durch das Nicht-Denken aufgehoben werden: ob dies gleich in Hinsicht auf die Gegeneinanderstellung des Seyns und des Denkens in unserer Idee geschehen kann: z. B. was ist, das denke ich mir nicht nur, nicht ich setze es, sondern es ist gesetzt.

Ich bemerke weiter: Da wir bey der Ausbildung unserer Idee von dem Unendlichen immer doch an die allgemeine Form des Denkens gebunden bleiben, und, selbst nach dem idealistischen System das Seyn, die Existenz zu dieser Form nothwendig gehört, so entsteht die Frage: ob Gott, wenn wir den Begriff der Existenz auf ihn nicht anwenden können, überall etwas mehr für uns ist, als ein leeres Gedankenbild, ein Phantasma der Einbildungskraft? Denn, angenommen, daß wir von der göttlichen Natur durchaus nichts kennen, daß wir blos, um mit der allerneusten Philosophie zu reden, gewisse allgemeine Handlungsweisen des Universums erkennen, aus welchen wir dann so genannte göttliche Eigenschaften zusammen bilden, so deuten doch diese Handlungsweisen auf etwas Handelndes, sey dies nun eine

todte Kraft, sey es eine lebendige bewußtvolle Gottheit, existire diese Kraft in und mit, oder außer dem Universum.

Ich bemerke endlich: daß alle göttliche Eigenschaften in der Form, wie wir sie uns nun denken, nicht als vollkommen-wirklich in der Gottheit gesetzt und angenommen werden können oder dürfen, erhellet aus den Paragraphen über den Anthropomorphism zur Gnüge.

§. XXXVII.

Wer den Begriff von der Gottheit, als der höchsten Vernunft, mit Bewußtseyn vernichtet, und statt dieses Begriffs den von einer überschwänglichen vernunft- und bewußtseyn-losen Kraft, — etwa Universum genannt — aufstellt; der vernichtet alle Religion, in so fern Religion moralische Beziehungen des Menschen auf Gott ausdrücken, in so fern sie Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen zu dem Welt-Wesen erwecken soll.

Ein Wesen mit Vernunft und Bewußtseyn, wie der Mensch, wird es nie über sich erlangen können, einem vernunft- und bewußtseyn-losen Wesen, und wäre es das Universum selbst, mora-

lische Achtung zu zollen, oder sich selbst unter dasselbe zu erniedrigen. Mit Recht hat man gesagt, eine Welt voll vernunft- und willen-loser Wesen gelte vor Gott nicht Eine vernünftige, freye, ihrer selbst bewußte Natur. Und eben so hat Kant sehr richtig das Moralisch-Erhabene aus dem überwiegenden Gefühl des Selbstbewußtseyns und der Freyheit abgeleitet, wodurch wir, etwa wie der Horazische Weise, selbst einer über uns zusammenstürzenden Welt Trotz bieten. Selbst über das Universum, als eine überschwängliche, vernunft- und bewußtseyn-lose Kraft gedacht, fühlt sich daher der Mensch moralisch erhaben, und würde vergebens streben, sich gegen eine solche Gottheit mit Ehrfurcht, Liebe oder Vertrauen zu beleben: das höchste, was er für die Gottheit, nach dieser Idee vorgestellt, fühlen könnte, wäre — ein dumpfes Staunen: wie wir es da gegen alles große und ungeheure „brutum" empfinden: welches nimmermehr in Liebe, Achtung oder Zutrauen übergehen kann. Denn das erste Gefühl bey der überschwänglichen Idee einer Gottheit ist allerdings auch Erstaunen: und sehr richtig reden wir als Aesthetiker und als Philosophen von einem Erstaunen über die unendliche Größe der Gottheit. Aber dies Erstaunen geht, bey der vorausgesetzten Idee der Gottheit als eines mit Vernunft und Bewußtseyn-begabten Wesens, in die eben genannten ächt-religiösen Empfindungen über.

Alle Verpflichtung endlich, welche aus der Idee einer Gottheit, als einer überschwänglichen

Vernunft- und Bewußtseyn-losen Kraft, für vernünftige, ihrer selbst bewußte Wesen entstehen könnte, — ihre in der Schöpfung dargelegte allgemeine Handlungsweise anzuerkennen oder auch nachzuahmen, — ist der Zwang eines hohen unübersteiglichen Berges, der uns nöthiget, auf dem graden Wege, wo er uns entgegenstößt, entweder mühsam über ihn hinzuklimmen, oder ihn zu umgehen.

Hieraus ersieht man von selbst, in welchem Sinn es zu deuten ist, wenn man jenen Maximen, welche auf die allgemeine Handlungsweise des Universums und unsre Ansichten derselben gegründet sind, und die wir in unsre praktische Ansichten und Beurtheilungsart der Dinge übertragen sollen, ein gewisses höheres Ansehn, eine Art von Heiligkeit beylegt, die man den Maximen der Klugheit, so wie sie da aus dem gewöhnlichen Gange der menschlichen Dinge abstrahirt werden, nicht beyzulegen pflegt.

Was nun aber, bey dieser Hyper-idealistischen Ansicht der Idee der Gottheit, als einer überschwänglichen, vernunft- und bewußt-losen Kraft, dem Lehrer der Religion von Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit zum Vortrage an das Volk, dem Gottgläubigen zur Erleuchtung seines Geistes, zum Troste und zur Beruhigung des Herzens, übrig bleibt, ergiebt sich von selbst.

Offenbar ist, bey dieser Ansicht, alle innere, so wie alle äusserliche Gottes-Verehrung ein gehalt- und wesen-loses

Phantasiespiel, zu welchen der erhabne Hyper-physische Weise lächelt und die Achseln zuckt: Ergebenheit in den Willen der Vorsehung und Gottgelassenheit ist die unvermeidliche und eben deswegen gewiß sehr kluge Unterwerfung unter den Arm der ehernen Nothwendigkeit: Glauben an Unsterblichkeit, so wie diese sonst als eine Fortdauer mit Vernunft und Bewußtseyn jenseits des Grabes gedeutet ward, ist eine Schimaere menschlichen Stolzes und menschlicher Unwissenheit; ja, wir werden fortdauern, aber als chemische Stoffe, welche das Universum in dem unorganischen oder organischen Reich der Dinge zweckmäßig anzuwenden nicht ermangeln wird.

Diese Hyper-idealistische Religion hat, und wenn man ihr auch alle andre Vorzüge zugestehen will, wenigstens nicht den Vorzug der Neuheit: es war, wie jeder Kenner der philosophischen Geschichte weiß, die Religion aller nicht-platonischen, (und, wenn man will, auch der nicht-stoischen) Philosophen des Alterthums.

Durch die Religion des Christenthums, in welcher die Idee der Gottheit, als eines überschwänglichen Wesens mit allerhöchster Vernunft und mit Bewußtseyn, und zwar mit besonderer Beziehung auf die menschliche Gattung, das vor-

herrschende, all = belebende und all = durchdringende Prinzip war, glaubten wir jene, ehedem von den Theologen so genannte heidnische Religion auf immer verbannt.

Allein die allerneueste Philosophie und Theologie demonstrirt es uns, daß diese heidnische Religion die wahrhaft = christliche ist.

§. XXXVIII.

Durch den religiösen Sinn allein, als unleugbare Thatsache der menschlichen Natur, so wie (nach den ehemaligen Vorstellungen) durch die Offenbarungen des Christenthums, als historische Thatsachen, wird die Idee der Gottheit, als der allerhöchsten Vernunft mit Bewußtseyn, fixirt.

Mit bloßem Raisonnement langen wir hier nicht aus, und die Ansicht der Hyper = Idealisten muß, abgesehen von allem, was wir sonst in der Religion Interesse des Geistes und des Herzens zu nennen pflegen, wenigstens als eine eben so wohl mögliche und speculativ = consequente Meinung angesehen werden, als die gewöhnliche Glaubensaxiome der reinen Vernunft = Religion.

Soll also diesen letzteren das Übergewicht über jene vindizirt, soll das Interesse des Geistes und

des Herzens mit den obersten Foderungen der Vernunft an sich selbst, — consequente Prüfung und Selbstverständigung — übereinstimmend gemacht werden; so kann dies nur durch ein dem Raisonnement der Vernunft gleiches, oder vielmehr durch ein dies Raisonnement selbst überwiegendes Prinzip, durch eine unmittelbare Thatsache, geschehen, und zwar durch eine Thatsache, welche durch die intellectuelle und moralische Natur des Menschen gegeben ist, d. h. durch den religiösen Sinn, den wir als eine solche Thatsache anerkennen.

Auf gleiche Art ist die heilige Verpflichtung zu der unbedingten Befolgung des Moral-Gesetzes keine raisonnirte Schlußfolgerung, sondern eine unmittelbare Thatsache unserer moralischen Natur.

§. XXIX.

Durch den religiösen Sinn, als Thatsache, anerkennen wir die Vorstellung von Gott, als einem mit Vernunft und Bewußtseyn begabten Wesen, für eine von dem ewigen Welt-Wesen selbst, vermittelst des unserer Natur anerschaffenen, d. h. (durch diese Natur gegebenen) intellectuellen und moralischen Interesse, als absichtlich-bezweckte Erkenntnis-Art der göttlichen Dinge: indem das unableugbare intellectuelle und moralische Interesse nur durch diese, und nicht durch die ihr entgegensetzte, Hyper-idealistische Ansicht, befriedigt wird.

Wie wenig dies Interesse durch die leztere Ansicht der Religion befriediget wird, haben wir in dem bisherigen, hinlänglich entwickelt. Man muß also entweder ein solches religiöses Interesse, (welches sich, als intellectuell, durch das Streben nach dem Absoluten, nach dem Real-Grunde aller Erkenntnis, alles Wahren und alles Wirklichen, als moralisch durch das Verlangen nach dem Vollkommensten, äußert, s. oben) durchaus wegleugnen; oder man muß annehmen, daß in dem Universum, wie für jedes wirkliche Bedürfniß der Geschöpfe, also auch für dieses erste und höchste Bedürfniß der vernünftigen Naturen, ein Befriedigungsmittel bereitet ist.

Dies Befriedigungsmittel nun ist — die Ansicht des ewigen Welt-Wesens, als einer mit Vernunft und Bewußtseyn begabten Natur, wie sie da die Bibel und die Religion des Christenthums, in dem bisher gewohnten Sinne, vortrug.

Auch die Hyper-Idealisten wollen das religiöse Interesse aus der menschlichen Natur nicht gradehin wegleugnen: aber sie erklären es durch die kahle, nicht Geist- nicht Herz-ansprechende Hingebung an das Universum und Verschmelzung unseres Wesens mit demselben.

§. XL.

Mit der Anerkennung der religiösen Ansicht des ewigen Welt-Wesens, als der allerhöchsten Vernunft mit Be-

wußtseyn, ist die möglich-größte Vergeistigung dieser antropomorphistischen Idee allerdings vereinbar: aber diese Grund-Idee aller Religion in dem bisherigen Sinn des Worts wird durch die Beherzigung des religiösen Sinnes, so wie er sich da durch das intellectuelle und moralische Interesse ankündiget, nur tiefer begründet, und gleichsam von der Hand des ewigen Welt-Wesens selbst beurkundet, welches durch dieses anerschaffene Interesse unserer Natur, seine Absicht, so erkannt zu werden, ausgesprochen hat.

Beyde Sätze sind nur Folgerungen aus dem bisher vorgetragenen.

XLI.

Die Gottheit kann ein ganz anderes Wesen seyn, als wir uns, nach jener anthropomorphistischen Ansicht, darunter denken: aber vermöge des unserer Natur eingepflanzten religiösen Sinnes, vermöge des intellectuelllen und moralischen Interesse, welches

nur bey dieser Ansicht Befriedigung findet, hat sie ihre Absicht erklärt, (denn durch jede ursprüngliche Anlage in der Natur erklärt sie eine Absicht, einen Zweck) so und nicht anders von uns erkannt zu werden.

§. XLII.

Die conditio sine qua non der Annahme und Anerkennung dieser Ansicht ist, — daß sie der Vernunft nicht widerspreche. Daß nun aber die gewöhnlichen Lehrsätze der reinen Vernunft-Religion den obersten Bedingungen der Vernunft keinesweges widersprechen, ist von den entschiedensten Skeptikern zugestanden, und von Kant selbst demonstrirt worden: zugleich erhellet dieser Nicht-Widerspruch aus ihrem eigenen Inhalt: indem sie dem intellectuellen und moralischen Interesse zusagen: welches, stünden sie mit der Vernunft im Widerspruch, unmöglich der Fall seyn würde: überdem ist ja auch Vernunft das nothwendige Enunciazions-Organ des religiösen Sinnes. (S. oben)

§. XLIII.

Da die ewige Natur der Gottheit für die Vernunft, in der gegenwärtigen Periode unserer Existenz, durchaus unerkennbar ist; so scheint sie durch ihre ererklärte Absicht, dem intellectuellen und moralischen Interesse gemäß, als ein vernünftiges Wesen mit Bewußtseyn erkannt zu seyn, jenen durch nichts anders zu ersetzenden Mangel ersetzen gewollt zu haben.

§. XLIV.

Eben durch diese von der Gottheit selbst beabsichtete Ansichtsart göttlicher Dinge hat sie mehr als durch alle andre, das moralische Verhältnis der Menschen-Gattung zu ihr begründet und beurkundet. Das moralische Verhältnis zur Gottheit, welches ohne Zweifel die höchste Würde der vernünftigen Naturen, und den Gegenstand ihres höchsten Verlangens ausmacht.

§. XLV.

Da in Sachen der Religion nicht, wie in der Mathematik, alles mit unwidersprechlicher Evidenz dargethan werden kann; da im Gegentheil hier, wie wir gesehn, zwischen zwey gleich-möglichen Ansichten,

Eine ausschließend gewählt wird; da diese ausschließende Wahl von dem grösern oder geringern, individuellen Interesse der Intellectualität und der Moralität des Menschen für das Uibersinnliche abhängt; so ist dadurch ein sehr natürlicher Grund gelegt, daß es *unaufhörlich Gläubige* und *Ungläubige* in der Welt geben wird: ungefähr so wie es in der Ansicht und Behandlungs-Art der menschlichen Dinge immer zwey Partheyen, *Platoniker* und *Epikurer* geben wird. Denn jeglicher Mensch hängt mehr oder weniger an Idealitäten oder an Realitäten.

§. L.

Man kann und muß daher auch *nicht in allen Menschen ein gleich starkes intellectuelles und moralisches Interesse für Religion* voraussehen: auch dieser heilige Sinn ist in den verschiedenen Subjecten verschieden, wie jede andre Anlage der Natur. Doch ist es, nach Maasgabe der alles übertreffenden Wichtigkeit dieses Sinnes, (welcher schwerlich in irgend einem vernünftigen Subject ganz und durchaus fehlen wird, oder vielmehr schlechterdings nicht fehlen kann, indem er den obersten Bedingungen der Vernunft selbst angeknüpft ist) *Pflicht für jeden Menschen, denselben in sich zu entwickeln und anzubauen.*

§. LI.

§. LI.

Bey jedem Versuch zur Begründung der Religion kommt es nicht so wohl darauf an, den Ungläubigen unmittelbar zu widerlegen, (denn sonst müßte Religion ein Gegenstand des Wissens, nicht des Glaubens seyn) sondern darauf, dem Gläubigen haltbare in Thatsachen gegründete Ansichten zu geben, die zugleich den Ungläubigen überzeugen mögen, daß er, bey seiner entgegengesetzten Ansicht, irren könne.

§. LII.

Die Anerkennung eines religiösen Sinnes, oder eines bestimmten intellectuellen und moralischen Interesses für Religion, ist selbst keine Schwärmerey: denn der religiöse Sinn ist selbst nur ein Hindeuten und eine Tendenz auf das Uibersinnliche, Uiberschwängliche, Göttliche, aber nicht ein unmittelbares Anschauen desselben: das letztere allein würde Schwärmerey seyn.

§. LIII.

Vermittelst des religiösen Sinnes wird die Religion von jedem philosophischen System über menschliche Erkenntniß unabhängig, wie sie's auch, durch ihre allgemeine Bestimmung, für das zeitliche und ewige Heil Aller, seyn muß.

Denn mag unsere Erkenntniß der Dinge, nach dem dogmatischen System, reelle Beziehungen auf die Dinge haben, oder vielmehr — den Din-

gen selbst inhäriren; mag sie, nach dem idealistischen System, ohne alle reelle Beziehung auf die Objecte seyn, und als Objectivität nichts weiter als eine, den Objecten von uns gleichsam aufgeheftete, sinnliche und intellectuelle Subjectivität seyn: mag über Realität und Nicht-Realität der Beziehung unserer Erkenntniß auf die Dinge, gar nicht entschieden werden können, wie der Skepticism behauptet: die Ansicht göttlicher Dinge, welche durch den religiösen Sinn als die den intellectuellen und moralischen Bedürfnissen der Menschheit angemessenste erkannt ist, behält in jedem dieser möglichen Fälle, also unabhängig von jedem der ihnen entsprechenden Systeme, ihre Gültigkeit.

§. LIV.

Eben so wenig ist auch die von uns dargestellte Ansicht der Religion Resultat oder Schlußsatz aus irgend einem philosophischen System: wenn wir gleich, zum Behuf unserer Beweisführung über die Jedermannsfaßlichkeit der Religion, die dogmatische sowohl als die theoretisch-moralische Beweisarten der Religion, so wie auch die hyper-idealistische Deduction derselben, einer scharfen Prüfung unterwerfen mußten.

§. LV.

Alle Natur-Menschen haben der Religion, nach der von uns dargestellten Ansicht, gehuldiget: wenn gleich diese Huldigung, wegen der ihnen eigenthümlichen Rohheit des Verstandes, mehrentheils sehr unrein war. Aber die Huldigung der Natur-Menschen an

diese religiöse Ansicht beweiset die Unabhängigkeit der Ansicht selbst von den philosophischen Systemen.

§. LVI.

Die philosophischen Systeme haben diese religiöse Ansicht nur verwirrt und den Menschen aus dem Auge gebracht: indem sie durch Vernunft machen wollten, was die Natur selbst gegeben hatte, mit andern Worten: indem sie eine Thatsache unserer intellectuellen und moralischen Organisazion aus nichtigen Gründen der Speculazion demonstrativ ableiten wollten.

§. LVII.

Der religiöse Volkslehrer kann dieser Ansicht der Religion schlechterdings nicht entrathen: auch sagt sie der Herzens-Einfalt des unverdorbenen Theils der Menschen am entsprechendsten zu.

§. LVIII.

Ausspruch eines berühmten Mannes über den religiösen Sinn im Gegensatz mit der Demonstrazion.

„Der Mensch," sagt Hemsterhuis, (Aristée ou de la Divinité) „ist, wie es scheint, zweyer Gattungen von Überzeugung fähig: die eine ist ein „inneres Gefühl, unaussprechlich, so dem bis ins „Herz gesunden, durchaus wohl beschaffenen Menschen: die andre fließt aus Gedanken-Verknüpfung, das heißt, aus einer mit Ordnung fortgesetzten Arbeit des Verstandes. Diese zweyte „kann nicht bestehen, ohne die erstere „zur einzigen Grundlage zu haben. . . . „In dem gesunden, durchaus wohl beschaffenen

„Menschen ist ein einziges heißes Verlangen der „Seele, das sich in ihr, von Zeit zu Zeit, nach „dem Besseren, Zukünftigen und Vollkommenen „offenbaret, eine mehr als geometrische Demonstrazion von der Natur der Gottheit. Aber so „wie die Menschen ihre Bedürfnisse vervielfältigt „haben; so haben sie auch ihre Fähigkeiten des „Verstandes mehr ausgearbeitet, und **das innere Gefühl hat dabey von seiner Lebhaftigkeit verloren.** Der sichere und geometrische Gang des Verstandes hat seiner bestimmten und genauen Ueberzeugung den Vorzug verschafft vor der Ueberzeugung der Empfindung, die unendlich einfach, und aus diesem „Grunde, dem Anscheine nach unbestimmt und „schwankend ist. Die Demonstrazion läßt sich auch „andern mittheilen: nicht die innere Empfindung."

„Haben wir eine Beziehung auf Gott, so „müssen wir auch etwas mit ihm gemein haben: unsre Beziehung auf Gott aber, unser „Zug nach ihm hin, ist offenbar. Dir selbst „sollst du dies glauben, dir selbst, wann du jenem in dir wohnenden Sinne seine Reinheit „wirst gegeben haben, der auf göttliche Dinge, „wie das Auge auf das Licht, gerichtet ist."

Sehr richtig hat hier der vortreffliche Mann die Existenz und Stärke des religiösen Sinnes dargestellt. Die Schwäche religiöser Demonstrazionen aber scheint er mehr geahnt, als gründlich erforscht zu haben: wie dies auch aus seiner ganzen Art zu philosophiren erhellt.

Vierter Abschnitt.

Kritik der merkwürdigsten Moral-systeme.

§. 1.

Moral als System betrachtet: natürliche Veranlassungen zur Bildung moralischer Systeme.

Die Menschen sprachen ohne Grammatik und dichteten ohne Poetik: auf dieselbe Art handelten sie moralisch lange vor der Aufstellung eines Moral-Systems. Diese unleugbare Thatsache allein schon beweißt, daß die Moral-Systeme nicht die Moralität, sondern die Moralität die Moral-Systeme hervorgebracht: mit andern Worten: daß Moralität und Moral etwas gegebenes, nichts gemachtes, durch ursprüngliche Natur-Anlagen bestimmt, nicht durch Vernunft erfunden sind.

Gesunde Seelen handeln recht, wie gesunde Augen recht sehen, gesunde Ohren recht hören. So wie keine natürliche Anlage im Menschen, trotz seiner mannichfaltigen Ausartungen jemals so durchaus entstellt und verderbt war, daß sie durch ein schulgerechtes System hätte müssen berichtiget

werden; so war auch eine solche Berichtigung oder Verbesserung der moralischen Anlagen durch ein System der Moral zu keiner Zeit weder unentbehrliches Bedürfniß, noch durch dieses allein, möglich. (Den letztern Satz werden wir in der Folge beweisen.)

Aber die Vernunft, überall Einheit und Zusammenhang suchend, mußte der Einheit und dem Zusammenhange in den menschlichen Handlungen und Gesinnungen um so emsiger nachspähen, da auf der moralischen Richtung derselben das Wohl der Gesellschaft und die Würde der Menschheit beruht. So entstand — Moral-System oder die moralische Wissenschaft, die man, wegen ihrer alles übertreffenden Wichtigkeit, mit Recht die Wissenschaft der Wissenschaften benahmt hat.

Überdem giebt es auch in der menschlichen Entwickelung einen Punct, wo die sophistisirende Vernunft ihre (durch Leidenschaft oder auch durch Selbstbetrug) verfälschte und verfälschende Grundsätze auch in die Moral überträgt: Dieser Entwicklungspunct ist der, wo der Mensch, durch zahllose Bedürfnisse gedrängt, seine physische Existenz mit der moralischen in Kollision bringt, und um jene zu retten, diese aufopfert, Pflichten für Bedürfnisse, Tugenden für Genüsse hingiebt. Laster und Leidenschaft, durch das inwohnende Gefühl zur Beobachtung des Moralgesetzes hingetrieben, durch die öffentliche Meinung wegen ihren Übertretungen desselben bezüchtiget, erfanden nur zu

bald jene verfälschte und verfälschenden Grundsätze, und führten auf diesen ihr sophistisches Moral-System auf: dem dann, wegen des täuschenden Scheins, womit es blöde Augen blenden konnte, ein anderes, so viel möglich richtiges, entgegenzustellen, gewiß sehr heilsam seyn konnte.

Religiöse Irrthümer haben gleichfalls sehr häufig die moralische Sophistik begünstiget.

§. II.

Das System der natürlichen Zweckmäßigkeit.

Eine der entgegenkommendsten Ansichten der Tugend und des Lasters ist es, daß die erstere der Natur der menschlichen Dinge angemessen ist, dieses mit derselben im Widerspruch steht, daß jene erhält, dieses zerstört, jene die gesetzmäßige Regel, dieses die Abweichung von der Regel ist. Daher gehört auch der Satz: Naturae convenienter vivere, „Der Natur gemäß leben," zu den allerältesten Aussprüchen der Weisheit, in welchem man nicht ohne Grund die gesammte Tugendlehre zu befassen glaubte. Offenbar ist Tugend und Pflicht das große Natur-Gesetz für die Welt der Vernunft- und Freyheit-begabten Wesen, welches sie, ohne einen bösen Willen, auf dieselbe Art realisiren würde, wie nun in der Körper-Welt die Gesetze der Schwere befolgt werden: welches sie aber nun, bey entgegenstrebenden Neigungen, zu realisiren, durch

den kategorischen Imperativ, um mit Kant zu reden, d. i. durch den Moral-Sinn, angewiesen sind.

Was, in Hinsicht auf die Sittlichkeit, der Natur der menschlichen Dinge gemäß ist, erfolgt nicht, wie in den körperlichen Angelegenheiten, z. B. beym Essen, Trinken, bey der Bewegung, von selbst und ohne unser Zuthun, sondern wird durch unsre freye Entschlußkraft zu Stande gebracht.

So wahr und groß aber auch die Ansicht des Moralgesetzes, als eines dem Menschen zur Verwirklichung aufgegebenen Naturgesetzes ist; so ist sie doch zu allgemein, zu unbestimmt, um darauf ein allgenügliches Moral-Prinzip zu gründen: die eigentliche Art und der unterscheidende Charakter der sittlichen Handlungen, die in einem solchen Prinzip nothwendig mit ausgesprochen werden müssen, bedürfen noch näherer und sehr wesentlicher Bestimmungen, welche aus dem Grundsatz der natürlichen Zweckmäßigkeit nicht unmittelbar abfließen, und wozu es noch anderweitiger Deductionen brauchen würde.

§. III.

Das System der Wahrheit.

„Handle immer der Wahrheit gemäß:“ dies Prinzip ist gewiß auch sehr richtig und umfassend:

denn nur das als wahr anerkannte kann für einen vernünftigen Willen ein Gegenstand der Verwirklichung oder der Handlung seyn. Da Wahrheit nichts anders ist, als die Erkenntniß der natürlichen Verhältnisse der Dinge, (körperlicher oder geistiger Gattung) so führt sich das moralische Prinzip der Wahrheit auf das der natürlichen Zweckmäßigkeit zurück, und hat daher auch alle Vortheile und Nachtheile desselben: nur daß nach dem erstern, die Erkenntniß der natürlichen Zweckmäßigkeit deutlich ausgesprochen wird, welche das andere stillschweigend voraussetzt. Setzt man aber das Axiom: „Handle immer der Wahrheit gemäß:“ gleichbedeutend mit diesem: „Handle immer deiner besten Überzeugung gemäß:“ (eine Bedeutung, welche offenbar darin enthalten ist); so kann es als eines der erschöpfendsten und fruchtbarsten moralischen Axiome angesehen werden, welchem man sehr leicht alle und jede moralische Pflichten subsumiren mag. Denn bey welcher moralischen Pflicht muß der Mensch nicht seiner besten Überzeugung gemäß handeln? Die bisherigen Partheynehmer dieses Prinzips scheinen mir dasselbe noch nicht in der ganzen Fülle seiner Fruchtbarkeit entwickelt zu haben: denn allerdings würde die Feststellung des Charakters der Sittlichkeit noch manche genauere Bestimmungen erfodern, deren prinzipienmäßige Ableitung aber einer geschickten Hand gelingen würde. Kant selbst war, bis zur Aufstellung des kategorischen Imperativs, ein erklärter Anhänger dieses Prinzips.

§. IV.

Das System der Geselligkeit.

Tugend und Pflicht als das allgemeine Band der menschlichen Gesellschaft zu betrachten, ist eine Ansicht der Moral, welche dem oberflächlichsten Beobachter in's Auge springt. Der Lasterhafte sondert sich von dem großen Körper der Gesellschaft ab, denkt und handelt nach Gesetzen, welche mit der allgemeinen Wohlfahrt und dem Bestande der Gesellschaft unverträglich sind; nach Gesetzen, deren Verallgemeinerung die gänzliche Auflösung derselben zur Folge haben würde. Dagegen beruht die menschliche Gesellschaft so einzig auf Gerechtigkeit und Tugend, daß selbst Räuberbanden, um bestehen zu können, gerecht und tugendhaft gegen einander handeln müssen. Aber die Mangelhaftigkeit dieses Systems ergiebt sich von selbst, indem es den Charakter der moralischen Gesellschaft, mithin auch den der Sittlichkeit überhaupt, unbestimmt läßt, und also zur vollständigen Ableitung der moralischen Pflichten keinesweges hinlangt.

§. V.

Das System der Selbstliebe.

Dies System, — offenbar das kleinlichste und für den Adel der menschlichen Natur erniedrigendste aller übrigen, — welches dessen ungeachtet an einigen sehr aufgeklärten Geistern und edel, den-

kenden Menschen, (dergleichen z. B. sein berühmter Vertheidiger, *Helvetius* war,) Anhänger und warme Partheynehmer fand, betrachten wir vielleicht am schicklichsten als einen *verfehlten Versuch*, in die moralischen Handlungen und Gesinnungen der Menschen *psychologische Einheit* zu bringen. Dieser Versuch ist, wie man von selbst urtheilt, mehr zu psychologischen, als zu eigentlich = moralischen Erörterungen geignet; und man läuft dabey Gefahr, das wahre Wesen der Sittlichkeit zu verkennen und zu vernichten. Denn da die *Berücksichtigung des fremden Wohls* ein wesentliches Bedingniß der Sittlichkeit und zugleich der edelste Charakterzug derselben ist; so kann die Zurückführung der Moralität auf den Trieb der Selbstliebe, der Sittlichkeit nicht anders, als höchst gefährlich werden, wie dann auch die *Freyheit*, ein anderes Moment der Sittlichkeit, dadurch aufgehoben wird.

Alle Partheynehmer dieses Systems haben in der Ableitung der moralischen Pflichten, mit einer *einseitigen Künstlichkeit* verfahren, wie dies auch, durch die Natur des einseitigsten Prinzips nicht anders seyn konnte: zu geschweigen, daß die Verläugnung des edelsten Sinnes der menschlichen Natur, des Wohlwollens, für jeden richtig = denkenden und empfindenden Beobachter etwas höchst zurückstoßendes mit sich führt. Aber das ganze System stürzt über'n Haufen, so bald neben dem Triebe der Selbstliebe zugleich ein Trieb des Wohlwollens in der menschlichen Natur angenommen wird. Durch eine willkührliche Deutung und Ausdehnung des Begriffs der Selbstliebe kann

man allerdings auch die reinste Tugend unter die Kategorie der Selbstliebe bringen: aber eine solche Unterordnung wird, wegen der ursprünglichen Ungleichartigkeit der Ideen von Selbstliebe und von Wohlwollen nur sehr gezwungen, oder vielmehr gewaltsam seyn. Selbsterhaltung, — der Grund der Selbstliebe, — ist offenbar auch die conditio sine qua non der Tugend und der Sittlichkeit: ein System der letztern, welches auf physische oder moralische Selbstvernichtung gegründet, oder auch mit der Selbsterhaltung nicht verträglich wäre, würde eben dadurch seine eigene Unhaltbarkeit und Unrichtigkeit beweisen.

§. VI.

Das System des Wohlwollens.

Die Existenz eines besondern Triebes des Wohlwollens in unserer Natur kann nicht bestritten werden; sollt' er sich auch in einzelnen Wesen der menschlichen Gattung sehr schwach äußern. Fremde Noth macht gewöhnlich tiefen Eindruck auf die Gemüther: Unglücklichen, die Jahrtausende vor uns lebten, oder die mehrere tausend Meilen von uns entfernt dulden, widmen wir unsre Theilnahme: ein wesentliches Element in dem Vergnügen am tragischen beruht auf dem Triebe des Wohlwollens; selbst in der thierischen Natur finden wir Spuren davon, indem so viele Thiere auf den Schmerzensruf der Individuen ihrer Gattung diesen zum Beystande herzueilen. Sympathie für die lebendigen Wesen, und besonders für die von unserer eigenen Gattung,

ist unwidersprechlich die psychologische Grundlage aller Moral.

So erhaben indessen, und für die menschliche Natur ehrenvoll das moralische System des Wohlwollens ist, (in dem Maas erhaben und ehrenvoll, als das System der Selbstliebe kleinlich und herabwürdigend ist); so ist es doch offenbar mehr psychologisch-erklärend, als moralisch deducirend: ein wesentlicher Theil der moralischen Pflichten kann aus dem Prinzip des Wohlwollens schlechterdings nicht abgeleitet werden: auch ist die unerforschliche Nothwendigkeit der moralischen Foderungen nicht mit der Launenhaftigkeit eines bloßen Triebes, noch die feine Grenzbestimmung der sittlichen Gebote überhaupt mit der Unbestimmtheit des Triebes vereinbar.

§. VII.

Das System der Glückseligkeit.

Man kann gewissermaßen sagen, daß die Natur alles auf Glückseligkeit berechnet hat: das bloße Daseyn kann als Glückseligkeit, und ein gramvolles Daseyn als eine beschränktere Glückseligkeit betrachtet werden. Glückseligkeit zu befördern, und auf diese Art συνεργος, Mitarbeiter der großen Mutter der Dinge, zu werden, ist daher ein sehr würdiger Menschen-Beruf: und eine erhabene Art der Glückseligkeit ist es, sein Glück in der Beförderung fremder Glückseligkeit zu finden,

Man sieht, wie leicht alle moralische Pflichten dem Prinzip der Glückseligkeit untergeordnet werden können, wozu insbesondre auch die Unterscheidung in sinnliche und geistige, oder auch in physische, intellectuelle und moralische Glückseligkeit ungemein förderlich ist. Um so viel ungerechter war es, daß Kantianer so viele würdige Männer unter den Partheynehmern des Eudämonism als religiöse Irrlehrer und Seelen-Verführer zu verläumden wagten.

Unterdessen kann der tiefere Forscher die Mängel auch dieses Systems sich nicht verhehlen.

Denn zuförderst ist die Idee der Glückseligkeit, nach Kants sehr richtiger Bemerkung, immer höchst unbestimmt, und ihre Vieldeutigkeit kann die moralischen Begriffe sehr leicht verwirren.

Ferner: Die Unterscheidung in niedere und höhere, in sinnliche und geistige Glückseligkeit, durch welche die consequenteren Denker unter den Eudämonisten ihr System zu retten suchen, setzt, wie man sieht, einen höheren, aus der bloßen Idee der Glückseligkeit nicht hinlänglich abzuleitenden Begriff, nämlich den von der reinen Sittlichkeit voraus, dessen Mangel daher dem eudämonistischen System mit Grund zum Vorwurf gereicht.

Endlich: Es liegt für die menschliche Natur etwas verkleinerndes darin, die ganze Moral, durch welche sich der angestammte Adel derselben vorzüglich

lich beurkunden soll, auf Lust und Wohlgefühl zurückzuführen: dagegen der Mensch sich — nur durch Erhebung über dies Gefühl — über die Natur selbst erheben zu können scheint. Denn auch dies reinste und geistigste Wohlgefühl bleibt immer doch nur ein materielles, ein physisches Element. Man wird zwar einwenden, daß die Erhabenheit der menschlichen Natur sich schon in der weisen und aufopferungsvollen Unterordnung des niederen Wohlgefühls unter das höhere hinlänglich bewähre: dagegen erwiedern wir, daß es immer nur ein gewaltsamer Wortzwang und eine unnatürliche Künstlichkeit der Begriffsdeutung ist, und daß es überdem auch der Empfindung widerspricht, die höchsten Aufopferungen reiner Pflicht und Tugend unter der Kategorie des Wohlgefallens zu begreifen.

§. VIII.

Das System der Vollkommenheit.

Das moralisch-Gute ist gewiß auch das Vollkommnere: denn eben als solches ist es ein würdiger Gegenstand der Wahl eines vernünftigen Willens: die Unterordnung der moralischen Pflichten unter das Prinzip der Vollkommenheit hat daher keine Schwierigkeiten: aber jene aus diesem, als einem allhinlänglichen Erklärungsgrunde abzuleiten, kann nie gelingen: weil der Begriff der Vollkommenheit kein charakterisches Merkmal der Sittlichkeit dar-

bietet, und für das letztere, — um in der Sprache der Logiker zu reden, eine zu große Sphäre hat.

§. IX.

Das kategorische System.

Dies von Kant zuerst aufgestellte kategorische Moralsystem verdient wegen seiner Originalität und mannichfaltigen neuen Ansichten eine ganz besondere Aufmerksamkeit.

§. X.

Vorzüge des kategorischen Systems vor den meisten der bisherigen Moral-Systeme.

Zu diesen Vorzügen rechnen wir folgende:

a) Es spricht durch sein Grundgesetz: „Handle so, daß du wollen kannst, daß die Maxime deiner Handlung allgemein werde:“ unzweydeutig die oberste Bedingung aller Moral aus, nämlich: die Coexistenz Vernunft- und Freyheit-begabter Wesen, deren jedes, als solches, gleiche Rechte und gleiche Pflichten hat, in deren Welt oder gegenseitigem Zusammenhange untereinander, also auch nur solche Gesetze herrschen können, die ein jedes Individuum als für jeden und von jedem gegeben anerkennt. Diese allgemeine Anerkennung

begründet dann auch die allgemeine Verbindlichkeit zur Beobachtung des Moralgesetzes.

b) Es hat zuerst den Begriff der moralischen Persönlichkeit aufgeklärt, welche darin besteht, daß das Vernunft- und Freyheit-begabte Wesen Zweck an sich ist, das heißt, nie als Mittel gebraucht werden kann: wodurch also die Vernunft- und Freyheit-begabte Natur vor allen andern Erden- und Welt-Geschöpfen gleichsam sanctionirt und geheiliget wird: so wie auch ein Mensch dem andern dadurch heilig wird. Eben hierauf beruht, nach einem sehr glücklich-bestimmten Ausdruck des Urhebers dieses Systems alle Würde der Menschheit, unterdeß alle übrige Naturen nur einen Werth haben: wenn gleich der Mensch, auch abstrahirt von seiner sittlichen Würde, schon wegen seiner vorzüglichen intellectuellen Anlagen und vielseitigen Talente, alle Thiergattungen an Werth übertrifft.

c) Er drückt die charakterische Eigenthümlichkeit der Sittlichkeit aus, welche in der (nach Kant unbedingten, nach uns nur comparativen, S. hernach) Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern, und in der ungehinderten Herrschaft der reinen Vernunft besteht, — der reinen Vernunft, das heißt, der nur durch moralische Zweckmäßigkeit bestimmten und geleiteten Vernunft. Denn in der

Oberherrschaft der Idee über den Trieb besteht das, was wir menschliche Freyheit nennen: in der Oberherrschaft der moralischen Idee über den Trieb also besteht die moralische Freyheit.

d) Er betrachtet den Menschen durchgängig als eine dem Moral-Gesetz widerstrebende (aber zur unbedingten Befolgung desselben verpflichtete) Natur: und hält auf diese Art den reinen Begriff der Pflicht, durch das gesammte Moral-System hin, unentreißlich fest: indem es alle pathologische Triebfedern, so glücklich sie auch zu der einzelnen auszuübenden Pflicht einstimmen mögen, — z. B. vermöge einer angebornen Zuneigung oder Liebe zu dem Gegenstande, vermöge der daraus zu erwartenden Urtheile des Eigennutzes, des Ehrgeitzes, — von der reinen, freyen, und selbstthätigen Bestimmung des Menschen (Spontaneität) sorgfältig absondert.

Denn, nach der Verschiedenheit menschlicher Anlagen und Gemüthsstimmungen, kann jede moralische Pflicht dem Vernunft- und Freyheit-begabten Individuum ein Gegenstand der Neigung oder auch des Widerwillens seyn: nun wird aber nur das Individuum echt-moralisch handeln, welches, auch ohne pathologische Triebfedern, ja selbst trotz diesen, der Pflicht genüge thut.

e) Durch die Feststellung und durchgängige Festhaltung der Begriffe von reiner Sittlichkeit und reiner Pflicht ist die Kantische Moral — unter allen übrigen einzig, — strenge Wissen-

schaft: dem Stifter des kritischen Systems bleibt daher der Ruhm unbestritten, und er darf ihn mit keinem andern theilen, die Wissenschaft der Wissenschaften, (S. oben) zuerst begründet, d. h., eigentlich zur Wissenschaft erhoben zu haben.

§. XI.

Angeschuldigte oder auch wirkliche Mängel des kategorischen Systems.

a) Die kategorische Formel: „Handle so, daß du wollen kannst, daß die Maxime deiner Handlung allgemein werde:" hat man der Unbestimmtheit beschuldiget, weil die endliche Entscheidung über einen moralischen Fall immer doch nur mit besonderer Rücksicht auf die Verhältnisse der Personen und der Dinge gefolgert werden könne.

Aber der Imperativ setzt die Berücksichtigung der nähern Umstände und Verhältnisse, welche bey dem gegebenen moralischen Fall eintreten, und welche das Geschäfte des praktischen Verstandes ist, schon voraus: so wie der Mensch, welcher moralisch handeln soll, nothwendig auch vernünftig, d. h., der jedesmaligen Schicklichkeit der Dinge gemäß handeln muß. Demnach heißt der moralische Imperativ eigentlich so: „Handle immer der Schicklich-

keit der Dinge gemäß: aber zugleich so, daß du wollen kannst ꝛc. Denn das Moralgesetz beschränkt und modificirt, stellt und richtet gleichsam nur das, was der praktische Verstand für schicklich erklärt hat: „Du sollst überall klug und verständig, aber immer zugleich mit Rücksicht auf das Moral-Gesetz handeln.“ Das letztere allein darf der Imperativ aussprechen: das erste versteht sich von selbst. Denn freylich ist es etwas ganz anderes, blos klug handeln, und mit beständiger Rücksicht auf Moralität klug handeln. Der Eigennützige, der Habsüchtige handeln gewiß sehr klug und ihrem Vortheil, so wie allen dahinzielenden Zwecken gemäß, aber ihre Handlungen werden nicht durch die Rücksicht auf Moralität modifizirt, und bestimmt. Denn Laster und Unsittlichkeit geradezu zu Thorheit und zu Unbesonnenheit zu demonstriren, wie es Mendelsohn wollte, dürfte doch in vielen Fällen sehr gewagt seyn: Unweisheit sind sie immer, wenn man, wie gewöhnlich, unter Weisheit zugleich Sittlichkeit mit befaßt.

b) Der kategorische Imperativ, oder, welches einerley ist, der reine Begriff der Pflicht, * schließt alle pathologische Triebfedern aus: aber er gebietet oder fordert dadurch keinesweges die Ausrottung gutartiger Triebe, Neigungen oder Leidenschaften, welche die Erfüllung der Pflicht erleichtern oder irgend begünstigen können. Wenn natürliche Triebe oder Leidenschaften der auszuübenden Pflicht entgegenwirken; dann sollst du, trotz ihnen, die gebotene

Pflicht erfüllen: und deine That wird nur desto verdienstlicher, desto reiner moralisch seyn. Wann die in dir wirksamen pathologischen Triebfedern mit der auszuübenden Pflicht zusammenstimmen, z. B. angebornes Wohlwollen mit der Pflicht der Wohlthätigkeit; so wird dir die Ausübung der Pflicht desto leichter, aber auch, eben deswegen, minder verdienstlich seyn: denn so viel die pathologischen Triebfedern dabey mitwirkten, so viel geht der Verdienstlichkeit deiner Handlung, der reinen, freyen Selbstbestimmung, ab. Aber gesetzt auch: dir würde durch eine Menge der glücklichsten Gemüths-Anlagen, z. B., durch eine gewisse natürlich-sanfte und ruhige Art zu denken und zu handeln, durch angebornes Wohlwollen, durch angestammten Widerwillen gegen Rohheit und Leidenschaftlichkeit u. s. f., ein großer Theil der auszuübenden menschlichen Pflichten erleichtert; so bist du doch nicht sicher, daß deine natürliche Gemüthsstimmung sich für jeden moralischen Fall gleich bleibt; nicht sicher, daß nicht Eigennutz, Ehrgeitz, Eitelkeit sich oft zwischen das moralische Gebot und deine Erfüllung desselben in die Mitte stellen, und dir diese in dem Maas erschweren, als sie dir sonst leicht wurden; nicht sicher, daß nicht Unglück, traurige Erfahrungen von Ungerechtigkeit und Unbilligkeit der Menschen, Alter oder eigene Bedürftlichkeit, die besseren Neigungen in dir allmählich schwächen und untergraben.

Daher mußt du vor allen andern nach einer echt-moralischen Gesinnung streben, das

heißt, alle deine Triebe und Neigungen so zu richten und zu beherrschen suchen, daß du überall auch da, wo diese der Pflicht nicht nur nicht zusagen, sondern ihr geradezu entgegenwirken, deiner Pflicht vollkommen genügest.

Man sieht offenbar, daß auch der von der Natur glücklichst organisirte und gleichsam für die Tugend recht eigentlich geschaffene Mensch dieser ächt-moralischen Gesinnung nicht entbehren kann, und daher an seinem Gemüth fortdaurend zu arbeiten, zu verbessern und zu vervollkommnen haben wird.

Und wie wenige solcher glücklich-organisirten Individuen giebt es? Der Schluß auf die minder-begünstigte Mehrzahl zieht sich von selbst.

Durch eine Menge gutartiger Neigungen, und insbesondere auch durch ein großes allgemeines Wohlwollen, (*Sympathie*) womit die Natur die menschlichen Wesen aussteuerte, hat sie sich die *Ausübung der nothwendigsten gesellschaftlichen Pflichten gesichert*: aber *das Verdienst der reinen, freyen Selbstbestimmung hat sie dem Menschen selbst überlassen.*

c) Die Worte, *reine Pflicht*, *unbedingtes Moral-Gesetz*, *Tugend an sich*, in dem kategorischen System, haben für die meisten Leser etwas *mystisches*: und der Stifter des

Systems selbst hat diesen Schein nicht sorgfältig gnug vermieden.

Alles, wozu uns die Natur eine besondre Neigung eingeflößt hat, das lieben oder treiben wir um sein selbst willen. Der genialische Dichter dichtet, der genialische Tonkünstler musizirt, jener um zu dichten, dieser um zu musiziren, ohne dabey durch Absichten des Eigennutzes, des Ehrgeitzes, der Eitelkeit bestimmt zu werden. Das Behagen an der Sache selbst beseelt sie. So könnte man allenfalls auch sagen, daß der wahre Tugendverehrer die Tugend, zu welcher wir alle mit unverkennbaren Anlagen geschaffen sind, und die ihm, als solchen, ein so einziger Gegenstand des Strebens ist, um ihrer selbst willen, und ohne alle Rücksicht auf andere Triebfedern, liebt und ausübt: und in diesem Sinne würde der Ausspruch des Dichters gesagt seyn:

Ipsa quidem Virtus sibimet dulcissima merces.

Silius Italicus.

Ueberall kann ein Gegenstand keinen höhern Werth für uns haben, als wenn wir ihn um sein selbst willen lieben und achten.

Aber der kategorische Imperativ und der Begriff der reinen Pflicht hat eine noch höhere Bedeutung. Denn reine, von allen pathologischen Triebfedern entfernte Pflicht und Tugendliebe wird durch das Moral-Gesetz geboten oder gefodert: (welches von der Liebe zur Dicht- oder Tonkunst zu sagen ungereimt seyn würde).

Der Grund dieser kategorischen Foderung liegt darin: daß Pflicht und Tugend nur alsdann zu aller Zeit, unter allen Umständen, und nach unsern besten Kräften von dem Menschen ausgeübt werden, wenn er, vermittelst der echt = moralischen Gesinnung (S. oben), es bis zu der Fertigkeit gebracht hat, ihnen auch ohne alle pathologische Triebfedern, ohne alle Rücksicht auf Neigung, Leidenschaft, Vortheile, ja allem diesem entgegen, Gnüge zu thun.

Hieraus erhellet also, daß der Kantische reine Pflicht = Begriff oder kategorische Imperativ keinesweges eine psychologische Täuschung ist, wofür sie von einem Theil der Gegner des kritischen Systems ausgegeben worden, sondern wahren, durch das Wesen der Sittlichkeit begründeten Gehalt hat.

d) Die unbedingte Rücksichtslosigkeit auf Glückseligkeit, — dies scholastische Loosungswort so vieler kantischen Moralisten, — giebt gleichfalls dem System einen höchst nachtheiligen mystischen Schein.

Der rein = moralisch handelnde Mensch wird allerdings da, wo Rücksicht auf seine eigene Glückseligkeit oder Vortheile ihn an der Erfüllung der Pflicht hindern könnten, diese Rücksichten hindansetzen müssen: aber die Allgemeingültigkeit, und verpflichtende Kraft der moralischen Gesetze beruht, nach allem, doch einzig darauf, daß sie die allgemeine Bedingungen menschlicher Glückseligkeit sind,

in so fern diese durch die Gesetze der Coexistenz Vernunft- und Freyheit-begabter Wesen bestimmt wird; dadurch allein erhält die moralische Gesetzgebung höchste Vernunft- und Zweckmäßigkeit; dadurch drückt jede einzelne Vorschrift derselben Wahrheit und allgemeine Anwendbarkeit aus.

e) Es ist nothwendig, eine negative Kategorizität der sittlichen Handlung anzunehmen; (Kant hat nur eine positive aufgeführt) und diese besteht in dem (subjectiven) Bewußtseyn der Entfernung von allen unwürdigen Bewegungsgründen.

Es heißt von dem beschränkten moralischen Subject zu viel fodern, daß es sich, in jedem Augenblick, der höchsten Bestimmungsgründe seiner Handlungen bewußt seyn soll: welcher Sterbliche kennt diese für jede seiner Thaten? Aber nicht zu viel fodert man von jedem moralischen Subject, wenn man verlangt, daß es sich von unwürdigen Bewegungsgründen, z. B. von Eigennuz, Gewinnsucht, thörichter Glanzsucht und Eitelkeit frey wisse.

Dagegen gehören Bewegungsgründe, hergenommen von der Nüzlichkeit, von der Nothwendigkeit einer Handlung, oder auch von der durch sie zu befördernden, eigenen oder fremden Glückseligkeit, zwar nicht zu den unmittelbar sittlichen, aber doch gewiß zu den der Sittlichkeit nicht unwürdigen, das heißt, zu denen, die mit den

reinsittlichen gar wohl verträglich sind.

Wahr indessen bleibt es, daß eine Handlung, blos aus dem Bewegungsgrunde ihrer Nüzlichkeit u. s. w. ausgeübt, und ohne die moralische Gesinnung des Subjects, vermöge deren es in seinem Gemüth die immer-gleiche Bereitwilligkeit ausgeprägt hat, auch ohne alle Neben-Bestimmungen dem Pflicht-Gebot gehorsam zu seyn, der Sittlichkeit entbehrt.

In der unendlichen Verschiedenheit der menschlichen Handlungen, über welche in dem Forum der Sittlichkeit erkannt wird, giebt es einen nicht unbeträchtlichen Theil, wo die negative Kategorizität fast allein nur berücksichtiget werden kann.

f) Die positive Kategorizität besteht, nach Kant, in der Achtung für's Gesez.

Hier find' ich wenigstens den Ausdruck des Philosophen tadelhaft. Wer redet von Achtung für die mathematischen, physischen, chemischen Wahrheiten? Man anerkennt ihre Evidenz, ihre Fruchtbarkeit und All-anwendbarkeit: das ists alles: man spricht eben so wenig von Achtung für sie, als von ihrer Schönheit. Man kann es daher nicht anders, als befremdend finden, daß der Mensch, nach Kant, nicht nur Achtung für das Gesetz empfinden, sondern auch die Achtung für's Gesetz zur höchsten und lezten Triebfeder als

ler seiner moralischen Handlungen erheben soll. Fast möchte man sagen: Kant sey von seiner juridischen Ansicht der Moral (eine Ansicht, deren man ihn nicht ohne Grund beschuldiget hat) so eingenommen, daß er selbst die höchste Triebfeder der Moral nur juridisch zu bezeichnen wisse: es sey ihm ergangen, wie, nach der Fabel, dem Pygmalion; wie dieser die von ihm ausgearbeitete Marmorstatue der Elisa so lange an sich drückte, bis er sie an seinem Busen erwarmen, sie beseelt, belebt fühlte; eben so habe Kant die Lieblingsausdrücke seines Moral-Systems Gesez, Legalität u. s. w. aus der durchaus pathologischen Region des juridischen, (denn hier ist doch immer nur die Rede von Vortheil, Nuzen, Furcht vor Strafe u. s. w.) in die Region der reinen Vernunft, des rein-moralischen übertragen, indem er Achtung fürs Gesez, als den reinsten moralischen Bewegungsgrund in seinem System aufstellt.

Doch würd' ich, den Philosophen allenfalls zu entschuldigen, gewillt seyn: indem ich sage: der Kategorist wollte durch den Ausdruck „Achtung für's Gesetz" nichts weiter, als die gänzliche Entfernung von allen, der Moralität unwürdigen Bewegungsgründen, also — einzig die von uns oben so benahmte negative Kategorizität ausdrücken.

Auch könnte „Achtung" die Gleichung von anerkannter „Vortreflichkeit" oder vielmehr das „Gefühl" ausdrücken, „womit wir anerkannte Vortreflichkeit zu begleiten pflegen." Und in dem lez-

tern Fall würde offenbar auch zugleich ein positives Moment in dem Ausdruck enthalten seyn.

Wodurch aber sind nun die moralischen Gesetze vortreflich? wodurch sind sie der Achtung werth? Durch ihre All-anwendbarkeit auf das Heil der Menschheit. Denn die mystische qualitatem occultam, welche einige Kantianer dem Gesez, qua talis, das heist also, — in so fern das Gesez Gesez heist!! beylegen, wird man doch wohl nicht in die Philosophie einführen dürfen, so lange Böhmisiren noch nicht philosophiren heist: oder, was noch unendlich mehr sagen will: man wird diese qualitatem occultam doch nicht der Menschheit zur allgemeinen Anerkennung, zur Uibertragung in ihre angestammte Natur, aufdringen wollen.

g) Statt des Kantischen Ausdrucks „Achtung für's Gesez" würde „Achtung und Liebe für die Menschheit" offenbar der schicklichere seyn.

Auf dieselbe Art, wie der Ausdruck „Liebe für's Vaterland" einen allgemein-anerkannten Sinn hat, wird man hoffentlich auch dem "Liebe und Achtung für die Menschheit" einen sehr bestimmten Sinn nicht abstreiten. Für transcendentale Spitzfindigkeit und armselige Ziererey würde ich es erklären: daß Liebe und Menschheit zu sinnliche Begriffe bezeichnen und daher mit der moralischen Kategorizität nicht verträglich seyen. Es kommt hier nicht auf die Anerkennung der moralischen Verpflichtung oder auf die unversehrte Reinheit der

moralischen Gesezgebung selbst an, die man immerhin der so genannten reinen Vernunft zuschreiben mag, (obgleich mit diesem Wort in der Kantischen Schule ein nicht geringer Misbrauch getrieben wird): es kömmt auf ein Gefühl an, welches den Uibergang von dem Verstand zum Willen möglich machen, wodurch die Erkenntniß in That verwandelt werden soll: Dies Gefühl nun bezeichne ich durch — „Liebe und Achtung." Denn daß wahre Liebe, so wie wir uns dieses Ausdrucks selbst schon in der Umgangs-Sprache bedienen, mit Achtung bestehen, oder vielmehr nur durch diese zur wahren menschenwürdigen Liebe erhoben werden könne, ist ein unbestreitbarer Begriff. Auch war es nur in diesem Sinn, daß eine bekannte Gattung edler Mystiker von der „reinen Liebe zu Gott" sprach. Man könnte daher auch schlechthin sagen: „Liebe zur Menschheit," oder „reine Liebe zur Menschheit" in demselben Sinn, wie die Mystiker sich des Ausdrucks „reine Liebe zu Gott" bedienten: wo denn das Gefühl der Achtung zugleich mit befaßt seyn würde.

Wir lieben und ehren in unsrer eignen Person die Menschheit: wir lieben und ehren in der Menschheit unsre eigene Person: Die Sympathie mit allen lebendigen, die Sympathie mit unsrer vernünftigen Gattung insbesondere, ist uns angeboren: aber durch Vernunft, Grundsaz, Gesinnung, können wir diese Liebe veredlen, erhöhen, verstärken, versittlichen, d. h., ihr einen reinmoralischen Werth, eine wahre Würde, geben: und so darf dann selbst

der trascendentalistische Kategorist es nicht verschmähen, sich des Ausdrucks: „Liebe,“ in dem von uns bestimmten Sinne, zu bedienen.

Noch Eins. Ich werde allemal dasjenige Individuum für *moralisch-vollkommener* erklären, welches seine Pflicht aus Liebe, als welches sie blos aus Achtung thut: Liebe zur Pflicht setzt offenbar einen höhern Grad der Gemüthsfertigkeit, eine höhere Vollendung der Gesinnung voraus, als Achtung. Der *Kritiker* kann eine Kunst, z. B. die Dichtkunst, die Mahlerkunst, achten; aber *lieben*, — *rein lieben*, wird sie nur das *Genie*: Der seine Pflicht blos *Achtende* wird sich oft zur Erfüllung derselben zwingen müssen; der sie *Liebende* wird sie ungezwungen, mit der möglich-größten Spontaneität thun.

Kants ewige Protestazionen gegen alles, was, als an Gefühl grenzend, die kategorische Reinheit des Pflichtgebotes trüben konnte, haben mehr *polemischen*, oder *unbedingten Werth*: sein edler Eifer trieb ihn zu weit, und sein nakter, reiner Vernunft-Mensch ist nicht ohne Grund vielen ein Aergerniß gewesen, von so *hohem Sinn* und von so *reeller Bedeutung* auch dies Ideal an sich ist.

Aus allem bisherigen erhellet auch zugleich, wie erhaben wahr der Ausspruch der Bibel ist: „*Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten*:“ und „*seine Gebote*

bote sind nicht schwer:" und daß „Liebe des Gesetzes Erfüllung" ist.

h) Noch einen mystischen Begriff des Kantischen Systems haben wir zu beleuchten: es ist der Begriff der Freyheit.

Wiederholentlich hat der Stifter des kritischen Systems sich auf seine originelle Ansicht von der menschlichen Freyheit, in so fern sie aus dem Idealism hervorgeht, als auf einen wesentlichen Beweis der Alleingültigkeit des Systems des transcendental-Idealism berufen. Da er, wie es aller Welt vor Augen liegt, das Unglück gehabt, sehr kraftlose Anhänger und sehr geistvolle Gegner zu finden; so ist auch dieser Grund seines Systems zwar von den Gegnern nicht unangefochten, aber von seinen Partheynehmern weislich unvertheidigt geblieben.

Uiberall selten die Grenzen seines Gedankensystems verkennend, hat er sie auch hier sich sehr richtig gesteckt. Nicht die Freyheit durch sein idealistisches System zu erklären, verheißt er; sondern — nur Raum zu machen für die Möglichkeit ihrer Annahme zum Behuf der Moral: das ists, wozu er sich einzig anheischig macht. Und wer erkennt nicht, daß es seinem Gegner, dem dogmatischen Deterministen, unendlich schwer, ja vielleicht unmöglich ist, die Zuläſſigkeit der menschlichen Freyheit darzuthun, als dem transcendentalen Idealisten. Jener erkennt nur Eine Reihe der Dinge; diese eine doppelte, Eine der Erscheinungen, und Eine der Dinge an sich: (wenn man uns die alten Kantischen Ausdrücke unangefochten hingehen lassen will).

Aber ich frage: Kann denn nicht auch der Determinist noch bey seinem System, die Zulässigkeit menschlicher Freyheit anerkennen? Mag er nicht sagen: Ein höheres Auge, z. B. Eine Gottheit erkennt da Selbstbestimmung, wo wir Menschen nur Nothwendigkeit erblicken? Mag er nicht sagen: Freyheit ist eine der, dem menschlichen Geist überall unerklärbaren, Grundursachen, über deren eigenthümliches Wesen ich nicht zu entscheiden vermag? Bleibt also nicht auch nach dem System des Determinism ein Ausweg zur Annahme der Freyheit übrig. Wenn die gewöhnlichen Deterministen diesen Ausweg nicht gesehn: so ist es nicht die Schuld ihres Systems, welches diesen Ausweg bietet.

Kann also der Stifter des transcendentalen Idealism die Möglichkeit der Freyheit, nach seinem eigenen Geständniß, nicht erklären: was leistet sein System mehr, als das Deterministische?

Ohne deutliche Einsicht in die Natur der Freyheit bleibt ihre Annahme immer noch zweydeutig: und diese Einsicht kann uns keine Philosophie geben.

Alle diese Fragen über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der menschlichen Freyheit fallen in Nichts zurück, und alle Erörterungen zur Beantwortung mit ihnen, — wenn die Freyheit Thatsache ist, wie sie es, nach Kants eigenem Geständniß ist: indem ohne sie keine moralische Gesetzgebung und keine moralische Pflicht-Erfüllung statt finde.

Denn in dem letztern Fall sagen wir zu dem Deterministen: „Wenn es dir schwer wird, Freyheit zuzulassen:“ und zu dem Ideali-

sten: „Wenn du die Möglichkeit der Freyheit nicht erklären kannst;" so — gebet beyde der Natur die Ehre, und gestehet: „Unsere Systeme können irren; die Natur spricht ewige Wahrheit: sie verkündiget Freyheit als Thatsache: der „Mensch ist frey, denn er fühlt sich „frey."

i) Der Kantische Begriff von der Freyheit, als einer unbedingten Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern, scheint auch noch einer Berichtigung zu bedürfen.

Es läßt sich gar wohl bezweifeln, ob eine sinnlich-vernünftige Natur, — wie der Mensch nun ist, — einer unbedingten Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen fähig sey? Ob es sich z. B. von jedem Gefühl der Lust der Glückseligkeit des Lebens, in irgend einem Moment des Daseyns ganz und durchaus lossagen könne. Wohlan! der edle Mann giebt sein Leben für die Menschheit hin: aber, indem er es hingiebt, beseelt ihn noch das Wonnegefühl, eine Menschenwelt zu beglücken: ist sein Tod deshalb weniger ein echt-sittlicher Opfer-Tod, wenn die herrschende Pflicht-Gesinnung in seiner Seele mit diesem Gefühl vergesellschaftet ist?

In jedem Fall scheint daher der Kantische Begriff von menschlicher Freyheit mehr ein Ideal des Strebens, als Thatsache und Wirklichkeit auszudrücken. Denn gewiß ist dasjenige moralische Individuum das vollkommnere, welches sich bis zur möglich-grösten Abhängigkeit von sinnlichen Triebfedern herausarbeitet und ausbildet.

Immer aber muß die Moral von dem Glauben an menschliche Freyheit, d. h. an die Möglichkeit, sich über die sinnliche Bestimmungsgründe zu erheben, ausgehen.

k) Auch das **Sollen des kategorischen Imperativs** hat man des **mystischen Scheins** angeschuldiget.

Kants Apostrophe an die Pflicht ist von einigen sehr erhoben, von andern sehr alltäglich gefunden worden: das letztere mußte der Fall seyn bey allen, welche die unbedingte Foderung des moralischen Pflichtgebots nicht anerkennen.

Zur Begründung einer Moral als Wissenschaft ist die unbedingte Foderung des Pflichtgebots unerläßlich: dies leuchtet jedem ein, dem von reiner Sittlichkeit ein vollkommener Begriff beywohnt.

In der menschlichen Natur selbst und deren allmählicher Entwickelung mögen wir das Pflichtgebot stufenweise, zuerst betrachten als **Instinct**, (des **Wohlwollens** bey den so genannten unvollkommenen Pflichten; der **Furcht** oder **Scheu** von menschlichem Widerstande, bey den entgegengesetzten vollkommenen Pflichten der **Gerechtigkeit**) dann als **Rath** oder **Warnung** der **praktischen Lebensweisheit**; dann als **reines**, auf allgemeine Beglückung und Vervollkommnung der Menschheit und der menschlichen Individuen berechnetes, **Vernunft-Gesetz**: in dem letztern Fall erhebt es sich zu der **Unbedingtheit**, wie es in der Wissenschaft vorgetragen wird, und wie es der wahren Moralität allein würdig ist.

So lauten z. B. die Gebote des Mosaischen Decalogs nicht imperative, sondern wie de tempo-

re futuro. Non occides, non moechaberis, non furaberis. Du wirst nicht tödten, wirst nicht ehebrechen, wirst nicht stehlen: aber sehr richtig übersetzen wir hier die Bedeutung des Futurum imperative: du sollst nicht rc.: wovon auch das Englische Futur „shall" die Spur trägt: der Rath, die Warnung wird hier als Befehl betrachtet. So stellen die Sprache die Geschichte menschlicher Entwickelung dar!

Uiber das eigenthümliche Gefühl, wodurch sich die unbedingte Foderung des moralischen Pflichtgebotes ankündiget, S. den folgenden fünften Abschnitt.

Schlußanmerkung zu der Kritik des kategorischen Moral-Systems.

Eine ungeheure Menge Staub hat der kleinmeisternde Verfasser eines eben herausgekommenen Werks: „Grundlinien einer Kritik der Moral. Berlin. Realschulbuchhandlung, 1803, (ohne Zweifel derselbe, der in dem Journal der Herren Schelling und Hegel, als der gottgesandte Apostel der nagelneuen Schellings-Religion in den Himmel erhoben ward) dem Leser in Hinsicht auf das Kantische Moral-System in die Augen gestreut. Nach den atomistischen Begriffszergliederungen dieses großen Schellingianers hat der Urheber des kategorischen Systems keinen einzigen moralischen Begriff mit der gehörigen Schärfe und Bestimmtheit entwickelt; und die gesammte Moral, in ihrem gegenwärtigen Zustande„ als Wissen-

schaft betrachtet, ist ein Chaos ohne Lichtstrahl, ein Räthsel ohne Sinn: er allein, dieser Sonnenstrahlen-Spalter, wird, in seinem künftigen Moral-System, das menschliche Geschlecht mit dem Lichtstrahl beglücken, mit seinem alles-beleuchtenden und alles-belebenden Geist über der rudis indigestaque moles brüten. Ein wesentliches Verdienst hat das dicke Buch: es stellt die faule Vernunft der Kantianer in ihrem vollen Maße dar, die sich begnügten, die Transcendentalismen ihres angebeteten Pythagoras wörtlich zu wiederholen, ohne sie tiefer zu begründen, praktisch zu erklären, hier und dort zu modificiren und gegen Vorwürfe zu retten. Denn Kants Tugendlehre, gegen welche die meisten der treffenden Berichtigungen des Schellingischen Kritikers gerichtet sind, ist allerdings, wie fast alle Werke des berühmten Königsbergers von praktischem Inhalte, eine sehr unvollkommene Arbeit, über und über bezeichnet mit den Spuren des nur in der Ideen-Welt lebenden Denkers, so wie des verfallenden Geistes. —

Mole sua ruentis.

Horaz.

Fünfter Abschnitt.

Versuch, die Moral von philosophischen Systemen unabhängig zu begründen.

§. 1.

Möglichkeit einer von philosophischen Systemen unabhängigen Begründung der Moral, durch das kategorische System der Kritik selbst zugestanden.

Die beyden Hauptmomente der Moral: das **unbedingte Pflichtgebot**, und **Freyheit**, werden in dem kategorischen System nicht erst dargethan oder deducirt; sondern als Thatsachen, mithin als gegeben und durch sich selbst evident, als keines Beweises bedürftig also, angenommen und vorausgesetzt.

Denn gesetzt, es wollte jemand einwenden: „Warum muß ich die Maxime: „Handle so, daß „du wollen kannst“ u. s. w., zur allbeherrschenden Maxime meiner Handlungen machen? Warum muß ich immer gerecht und gut handeln? So kann man ihm schlechterdings nichts anderes antworten, als: „So will es deine vernünftige Na-

tur"! mit andern Worten: „das Pflichtgebot ist Thatsache."

Aber auch von andern als dem kategorischen Moral-Systemen, gilt dasselbe. Denn warum man nur immer nach Glückseligkeit, nach Vollkommenheit, nach Wahrheit, Zweckmäßigkeit streben solle? und sich nicht einstweilen auch, zum Behuf des Vergnügens, der Bequemlichkeit, des Nutzens darüber wegsehen möge? Dies wird, ohne vorausgesetzte *unbedingte* Foderung des Pflichtgebots nie dargethan werden können. Höchstens kann man beweisen, daß es nützlich, schön, edel sey, moralisch zu handeln: aber daß man dies nützliche, schöne, edle immer thun müsse, beruht auf jener unbedingten Foderung.

Daß Kant die Freyheit nur nach dem System des transcendentalen Idealism zuläßig finde, übrigens aber ihre Möglichkeit gar nicht zu erweisen sich zutraue, sondern sie als Thatsache gegeben anerkenne, ist im vorigen Abschnitt bewiesen, und zugleich die *Entbehrlichkeit einer idealistischen Ableitung der Zuläßigkeit der Freyheit* dargethan worden.

Man kann also mit Recht sagen: Kant hat, bis auf diese idealistische Deduction der Freyheit, die Möglichkeit einer von philosophischen Systemen unabhängigen Begründung der Moral zugestanden.

§. II.

Die Moral wird nicht durch die Vernunft in den Menschen hineingepflanzt, sondern keimt aus den ursprünglichen Anlagen der Menschheit in die Vernunft hinüber, welche den Keim pflegt und ausbildet.

Hätten wir nicht eben jezt bewiesen, daß auch Kant durch die Darstellung der beyden Hauptmomente der Moral, als gegebener Thatsachen der menschlichen Natur, die Moral selbst als aus den ursprünglichen Anlagen der Menschheit hervorgehend, und keinesweges als durch die Vernunft erst gleichsam zu erschaffend, betrachtet; so könnte das kategorische System gar leicht den Schein des Gegentheils geben. So einzig ist hier allenthalben Vernunft, reine Vernunft, gesezgebend, verwaltend und vorherrschend: nirgend Gefühl, nirgend Sinnlichkeit, überall Kunst, nirgend Natur: der ganze zur Moral auszubildende Mensch erscheint gewissermaßen als eine Maschine, welche durch die große Künstlerin, Vernunft, gestellt und gerichtet wird; oder auch als ein Automat, welches sich selbst Gesetze der Bewegung vorschreibt, und selbst auch die vorgeschriebenen befolgt.

Aber müßte auch Moral, als strenge Wissenschaft, den Menschen nicht ausschließlich aus dem Gesichtspunkt vernünftiger Selbstherr-

schaft betrachten, wie sie ihn nun durchaus betrachten muß, — ein Gesichtspunct, nach welchem der Mensch — auch in dem Fall, daß die Natur ihm in der Entwicklung zur Moral nicht im geringsten vorgearbeitet hätte, (wie sie's nun wirklich gewöhnlich thut) sondern gegentheils ganz entgegenarbeitete (wie sie's zu Zeiten thut) — alles mit eigener Anstrengung schaffen und aus sich hervorbringen müßte; so würde doch die bloße Ableitung des allerzeugenden moralischen Stoffs, Beweiß genug seyn für den höheren als blos factischen, oder, welches einerley ist, philosophischen Ursprung der Moral.

Mit Recht mögen wir daher die Moral nennen — eine Naturpflanze, gepflegt von Menschen-Hand.

§. III.

Stuffenmäßige Entwickelung des Menschen zur Moral, als Beleg zu §. II.

Auch dem Menschen flößte die Natur, wie fast allen übrigen lebendigen Geschöpfen, ein gewisses theilnehmendes Gefühl für seine eigene Gattung ein, welches wir mit dem Namen „Sympathie" zu benennen pflegen. Diese Sympathie wurzelt in dem Selbsterhaltungstriebe. Denn das Lebendige fühlt sich selbst mit allen seinen Bestimmungen in dem andern Lebendigen. Da überdem auch die Thiergeschlech-

ter häufig zu ihrer gegenseitigen Erhaltung und zum gegenseitigen Schutz gemeinschaftlich arbeiten müssen, und einzeln schwer oder gar nicht bestehen könnten, z. B. die Bienen, die Biber; so bezweckte die Natur durch jenen sympathetischen Trieb zugleich die Erhaltung der Geschlechter. In denjenigen Thiergattungen aber, die eben nicht der gemeinschaftlichen Bemühungen zu ihrer Erhaltung bedürfen, ist jene Sympathie blos als ein Nachklang des Selbsterhaltungs- und des Geschlechtstriebes anzusehen. Denn ohne Sympathie würde weder Geschlechtsliebe, noch Kinderliebe und Sorgfalt für die jungen Sprößlinge des Geschlechts, möglich seyn.

Das Menschen-Geschlecht ward mit dieser Sympathie um so viel zweckmäßiger begabt, da es eine gesellige Thiergattung bildet, die nur durch Vereinigung und gemeinschaftliche Anstrengung ihrer körperlichen und geistigen Kräfte die möglichhöchste Stufe ihrer Vervollkommnung erreichen kann.

Alle natürliche Triebe des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, können durch Vernunft bearbeitet, geleitet und gerichtet, vervollkommnet und veredelt werden, so auch — die Sympathie.

Die durch Vernunft geleitete und gerichtete Sympathie nennen wir **Wohlwollen**. Denn nur der Mensch **will**, das Thier **begehrt**.

Laßt es uns wohl merken! Die Natur ruft uns durch die angeborne Sympathie zum **Wohle**

wollen, das heißt also nicht blos unsern Neben-Menschen nicht zu schaden; (officia negativa, vollkommene Pflichten) (Pflichten der Gerechtigkeit) sondern demselben im Gegentheil Gutes zu thun (officia positiva, unvollkommene Pflichten) (Pflichten des Wohlthuns und der Menschenliebe).

Umsonst zerfoltern sich die Philosophen in Syllogismen, um den Menschen, von ihnen genannt, das träge Thier, (nach Kants System, von dem radikalen Bösen müßte man ihn so gar nennen — das böse Thier) aus sich selbst herauszutreiben, mit andern Worten, ihm das Wohl seines Neben-Menschen interessant zu machen. Mit ihrer reinen und allerreinsten Vernunft, mit ihren kategorischen Imperativen und erhabenen Apostrophen an die Pflicht, ja selbst mit ihren epikurischen und eudämonistischen Moral-Systemen würden sie dies nimmer vermögen: wenn die Natur nicht, dem Menschen-Geschlecht angestammtes Wohlwollen, mit andern Worten, Liebe, in die Seele gelegt hätte: nur durch Liebe ist Moral möglich, Liebe, welche Natur und Natur allein dem Menschen lehrt, und keine Philosophie ihn lehren kann. Ehre der Natur, die uns Liebe lehrt! Schande den Philosophen, die so oft, durch ihre kleinlichen Zergliederungen, wie auch durch offenbare Sophismen jenes Heiligthum in den menschlichen Herzen zerrütteten: Liebe wirkt und handelt, wo das System nur raisonnirt: der gemeine Bieder-Mann, ohne Tugend-System,

ward von je her tugendhafter befunden, als alle Platoniker und Peripatetiker, Eudaemonisten und Kategoriker.

Durch das natürliche Gefühl von der Uiberlegenheit seines Nebenmenschen, als des mehr noch durch Geistes- als durch Körper-Kräfte furchtbarsten aller Erden-Geschöpfe um ihn her, durch die Furcht also, wird der Mensch zurückgehalten, dem andern Böses zu thun: Furcht, heißt dies, begründet die Pflichten der Gerechtigkeit: so wie Sympathie die Pflichten des Wohlwollens: beyde Gefühle flößt die Natur ein, und macht durch beyde eine Moral möglich, die, ohne diese Gefühle, keine Philosophie jemals hervorbringen könnte.

Aber Vernunft veredelt die Furcht zur Achtung, die Sympathie zum Wohlwollen oder, richtiger, zur Liebe für Menschen-Heil und für Menschheit; so — bildet sich wahre Sittlichkeit: und diese ist der eigentliche Gegenstand der wissenschaftlichen Moral.

Das Maas der Stärke oder der Schwäche des Gefühls, der Furcht und des Wohlwollens, so wie das Maas der Vernunft, und der durch sie bestimmten Willenskraft, wird daher das Maas der Sittlichkeit des Menschen seyn.

Aber gesetzt auch: Furcht und Wohlwollen, besonders aber das letztere, als das fruchtbarere moralische Element, wären dem Menschen in dem

möglich-geringsten Grade zugetheilt worden; so würd' er noch durch seine Vernunft, die, als solche, das Wahre und Gute, erkennt und billiget, sich verpflichtet fühlen, den Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe nachzustreben, und durch eigne Anstrengung zu ersetzen, was ihm durch natürliche Anlagen abging.

Eben in der Moral kann man daher mit Recht sagen: daß man noch ein großer Künstler (ja nur ein desto größerer Künstler) seyn kann ohne Genie. Denn der moralischste Mensch würde ohne Zweifel der seyn, welchem die Natur alle (vorbereitenden) moralischen Gefühle versagt, und der demnach den möglich-höchsten Tugendgrad erstrebt hätte. Sokrates scheint ein Exemplar dieser Menschen-gattung gewesen zu seyn, oder wenigstens seyn gewollt zu haben, wenn anders die Geschichte von dem Physiognomiker wahr ist, und der Physiognom sich in der Deutung der sokratischen Gesichtszüge nicht täuschte.

§. IV.

Pflicht-gefühl oder Gewissen, wie es sich in der durch keine systematische Vernunft gebildeten oder verbildeten Menschen-Natur ausspricht.

Das Volk, dieser Natur-Philosoph, diese Composizion von unverdorbenem Ge-

fühl

fühl und schlichtem Vernunft-Gebrauch, (schlichter Vernunft-Gebrauch ist der, welcher, ohne System, blos gleichsam nach dem Augenmaaß, die Dinge beurtheilt) bezeichnet das moralische Pflicht-Gefühl mit dem Namen „des Gewissens". Dieser Ausdruck, welcher fast in allen Europäischen Sprachen gefunden wird, ist dem lateinischen conscientia nachgebildet: und scheint keinen andern Sinn zu befassen, als diesen, daß das, was dem Menschen durch das Gewissen kund gethan wird, so wie das Wissenswürdigste unter allem Wißbaren, also auch insbesondere das Gewisseste und Untrüglichste ist, gewiß und untrüglich, wie alles, was durch sich selbst evident ist, und keines weitläuftigen Beweises, keiner schlußgerechten Ableitung bedarf. Keinen Vernünftigen unter dem Volk hören wir je einem andern, der etwa eine moralische Pflicht übertrat, diese Pflicht selbst erklären oder die Verpflichtung, ihr ein Genüge zu thun, demonstriren. Für so evident gilt dem gemeinen Mann das moralische Pflicht-Gebot

Giebt es gleich auch in dieser Klasse hier und dort Klügler; so beweist dies entweder eine gewisse Verderbtheit des Herzens, welche sich selbst zu verschleyern oder zu beschönigen sucht; oder auch einen gewissen Hang zur Grübeley, der — zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Moral gleichsam vorbahnt; oder auch eine gewisse Halb-Aufklärung, welche gewisse scheinbare Grundsätze unrichtig auffaßt und noch unrichtiger anwendet.

Denn vor der Sophisterey der Leidenschaft, (eine Sophisterey dieser Art giebt es ohne Zweifel selbst in dem unverdorbenen Menschen) kann sich der bessere Mensch, auch ohne Philosophie und philosophisches System gar wohl bewahren.

§. V.

Zergliederung des natürlichen Pflicht-gefühls oder des Gewissens, — ohne alle Rücksicht auf systematische Philosophie.

Das Pflicht-gefühl oder Gewissen drückt aus

A)

Die Verpflichtung, das Gute zu thun.

So gewiß der Mensch Vernunft hat, so gewiß billigt er das Moralisch-Gute. Denn er erkennt es zuvörderst als wahr, das heißt als mit den Denkgesetzen und mit den bekannten Verhältnissen der Dinge übereinstimmend: er erkennt es ferner als nützlich und heilbringend für das allgemeine und für das besondere Beste: er erkennt endlich den Menschen für den bessern, der das Moralisch-Gute thut, so wie den für den schlechteren, der es unterläßt.

B)

Die Verpflichtung, das Gute aus guten Absichten zu thun.

Es braucht keiner fein-ausgearbeiteten Vernunft, um die Bemerkung zu machen, wie wesentlich bey der moralischen Handlung der Bestimmungsgrund, die Absicht ist: indem, nach Maasgabe der Absicht, dieselbe Handlung verdienstlich oder unverdienstlich, ja wohl gar gut oder böse seyn kann.

C)

Die Verpflichtung, sich moralisch zu vervollkommnen.

Da diese Pflicht offenbar ein Ideal ausdrückt, ein Ideal, zu welchem die unsystematische Vernunft sich in Sachen der Kunst, wie in Sachen der Erkenntniß, so selten erhebt; so könnte man vielleicht zweifeln: Ob die durch keine systematische Vernunft ausgebildete unverdorbene Menschen-Natur sich bis zu dem moralischen Ideal der Vervollkommnung erhebe, und das Streben zur moralischen Vervollkommnung als Pflicht anerkenne?

Dagegen erwiedere ich: das Bestreben, immer aus guten Absichten zu handeln, (welches, wie wir sehen, auch von der ungebildeten Menschen-Vernunft als Pflicht anerkannt wird) drückt selbst schon das Streben nach moralischer Vervollkommnung aus, und das letztere wird daher stets in dem erstern, implicite, mitbefaßt.

Aber versuchet es, und stellet dem Volk **das Bild großer und vollendeter Tugend** vor Augen, wie es sie wahrscheinlich nie in der Erfahrung erblickte, wie es sie, bey dieser Beschränkung seines Geistes, sich niemals auch nur in Gedanken ausbildete: und ihr werdet euch überzeugen, daß Platon's Ausspruch: „die Tugend in ihrer eigensten Gestalt angeschaut, würde alle Geister entzücken": auch auf das Volk anwendbar ist.

Daß es auch in der geringeren Volksklasse von jeher **Seelen von der edelsten Strebsamkeit zur moralischen Vervollkommnung** gab und noch giebt; kann niemanden entgehen, der, besonders als Geistlicher, die Sitten des gemeinen Mannes zu beobachten Gelegenheit hat. Doch kann man dies vorzüglich auf die Rechnung der Religion des Christenthums setzen, deren richtig aufgefaßter moralischer Geist indessen schon eine gebildete Vernunft voraussetzt oder wenigstens die **ungebildete Vernunft zur gebildeten** erhebt.

Aber so gewiß die ungebildete Volksvernunft den moralischeren Menschen für den besseren, den Beyfallswürdigeren erklärt; so gewiß anerkennt sie auch moralische Vervollkommnung für die Pflicht des edleren Menschen.

D)

Auch die unbedingte Foderung des kategorischen Imperativs wird, näher erwogen, schon durch das Gewissen der ungebildeten Volksvernunft ausgesprochen.

Saget dem gemeinen Mann, (wie wir's ihm in so vielen transcendental-erbärmlichen Katechismen einschärfen sehen): „Tugend ist eine That aus reiner Selbstthätigkeit der Vernunft, ohne alle Rücksicht auf die Folgen, ohne Rücksicht auf eigene oder auf fremde Glückseligkeit;" so starret er euch in's Gesicht, als einem Menschen, der im Wahnsinn spricht. Ich selbst habe in meinem Unterricht der Erwachsenen von der gemeinsten Volks-Klasse sehr häufig diese Erfahrung gemacht, eine Erfahrung, die mich aber nie befremdet hat. Denn folgt daraus, daß die unbedingte Foderung des moralischen Pflichtgebots von dem gemeinen Verstande nicht anerkannt wird? Keinesweges.

Denn — leget ihm die Frage vor: Ob man ein anvertrautes Gut seinem Besitzer zurückzugeben verpflichtet sey? und er wird euch, mit Lächeln über die Frage, Ja antworten. Fahret fort, und verlanget zu wissen: Ob man auch alsdann, wenn man, durch die Aneignung des fremden Gutes, auf einmal sehr reich und glücklich werden, oder auch alsdann, wenn man sich dadurch aus einer höchst dringenden Verlegenheit reißen könne, zur Zurückgabe verpflichtet sey? und er wird, ohne die geringste Bedenklichkeit, eure Frage bejahen. Indem er aber diese Fragen bejaht: was thut er? Nichts anders als: er anerkennt die unbedingte Foderung des moralischen Pflichtgebots.

Daher ist es mir, durch alle Beobachtungen und Erfahrungen, die ich an dem gemeinen Mann angestellt, nichts gewisser, als daß Kant der treuste

Dolmetscher des natürlichen Moral-Gefühls vor allen andern moralischen Systematikern genannt zu werden verdient; wie er denn auch, als Moral-Philosoph, in dieser treuen Auslegung des natürlichen Moral-Sinnes, nach seinem eigenen Ausspruch, sein höchstes Verdienst setzet: aber es ist auch ein Verdienst, welches ihm allein schon den Dank der gesammten Denker-Welt erwerben müßte.

Aber freilich muß man bey solchen Proben: Wie speculative Lehrsätze auf den gemeinen Verstand wirken? nicht, nach der Sitte der schülerhaften Kantianer, die immer nur zu wissen scheinen, was Kant gesagt, nie aber, was Kant gedacht hat, die transcendentale Formeln brauchen: denn diese dem gemeinen Verstande gegen die Stirne werfen, heißt ihn betäuben, heißt ihn tödten.

Saget dem einfachen Landmann das sehr richtige metaphysische Axiom vor: „Jedes Ding hat seine Ursache:" und er begreift euch nicht: erkläret es ihm durch Fälle in concreto; und er lächelt euch darüber, als über einen sehr alltäglichen Gemeinplaz, an.

§. VI.

In wie fern das Gewissen irren kann?

„Wie oft der Mensch von der Wahrheit abirrt? ist bekannt: Wie wenn ihn nun auch sein moralischer Sinn irre führte?"

Ich finde diese Frage sehr furchtbar: denn die Geschichte der Menschheit antwortet darauf: „Ach leider! nur zu oft war dies der Fall“: in den Annalen der Religionsgeschichte steht es mit Blut geschrieben“.

Dennoch dürfen wir nicht verzweifeln, diese Frage zu unsrer völligen Beruhigung zu beantworten.

Wir sagen also:

Wenn man Beyspiele, wie folgende, daß etwa arme Wilde ihre alten Eltern tödten, um in einem dürftigen Klima nicht mit ihrer Ernährung belästiget zu werden; oder daß der Vater im alten Rom das Leben des neugebornen Kindes vernichten konnte; oder daß die Wilden an ihren gefangenen Feinden unmenschliche Grausamkeit ausüben; wenn man diese und ähnliche Beyspiele nicht zu den Beweisen eines irrenden Gewissens rechnen muß; wenn ferner gewisse einzelne Fälle des Zweifels zwischen Recht und Unrecht, zwischen Tugend und Laster eben so wenig dahin gerechnet werden müssen; so bleibt gewissermaßen einzig eine fanatische Religion als das furchtbarste und leider auch nur zu oft gebrauchte Verführungs- und Betäubungsmittel des Gewissens übrig: geschichtliche Thatsachen der Irreführung des Gewissens durch religiösen Fanatismus anzuführen, ist gewiß für jeden nicht ganz ungeübten Leser dieser Schrift überflüßig.

Die Ursache von diesem verderblichen Einfluß einer fanatischen Religion auf das

Gewissen zur Verkehrung der moralischen Begriffe liegt darin, daß die Religion, als solche, als unmittelbares Wort oder Gesez der Gottheit, für ein höheres Princip, als Vernunft und Gewissen gilt, welches mithin beyden gar wohl auch in gewissen Fällen, Schweigen gebieten und sie vernichten kann. Diese Ansichtsart der Religion liegt in den bestimmtesten Selbstbekenntnissen der Fanatiker, mochten sie nun den Fanatismus blos predigen oder ausüben, vor Augen.

Durch politische Meinungsverschiedenheit, oder richtiger zu sagen, durch politische Partheysucht, sah man oft schon ähnliche Irrnisse und Verwirrungen der moralischen Begriffe entstehen. Aber der Grund hievon liegt nicht so wohl im Verstande, wie bey der Religion, sondern in der erhizten Leidenschaft, welche hier, wie es in der Politik immer der Fall ist, das Einzelne dem Ganzen, die Gegenwart der Zukunft aufzuopfern räth. Aus dieser, der Politik überall eigenthümlichen Schluß- und Handlungs-Maxime, ergeben sich dann die ungeheuren moralischen Umkehrungen der Dinge, dergleichen wir nur noch in der französischen Revoluzionsgeschichte mit Schrecken gewahrten.

Eben so ist auch, bey den Maasregeln, der Politik nicht, wie beym religiösen Fanatism, die Rede von dem, wozu das Gewissen oder auch die höhere Vernunft (Gott und Inspirazion) treiben; sondern von dem, was die Nothwendigkeit der Umstände und der Vortheil der Parthey erfodert.

Daher können auch solche politische Beyspiele nicht eigentlich als Beweise für das irrige Gewissen angeführt werden: obgleich unter einer gewissen Verbindung von Umständen zuweilen gar wohl der Fall eintreten mag.

Alles zusammengenommen aber bleibt es ausgemacht, daß das moralische Gefühl in der durch Leidenschaft unverdorbenen, durch eine fanatische Religion nicht verbildeten Menschen-Natur sich mit wundersamer (ob wohl aus den gemeinschaftlichen Anlagen leicht-erklärbarer) Gleichförmigkeit ausspricht, und daß der Moral-Sinn in dieser Rücksicht sich zunächst an den Wahrheits-Sinn anschließt, dessen Gleichförmigkeit als unbestreitbar anerkannt ist: denn welcher Sophist wagt es zu behaupten, daß die Sinne des Wilden anders wirken, als die des gebildeten Europäers? die Sinne, auf deren unverfälschter Empfänglichkeit das, was wir, in der gewöhnlichen Deutung des Worts, Wahrheit nennen, vorzüglich beruht?

Eben weil das Gefühl dessen, was recht und moralisch-gut ist, sich besonders auf das Gefühl dessen gründet, was wahr ist, eben wegen des unzertrennlichen Zusammenhanges zwischen dem Moral- und Wahrheits-Sinn also, sprechen sich beyde in der unverdorbenen Menschen-Natur so wundersam-gleichförmig aus: wenn gleich metaphysische Sophistereyen den Wahrheits-Sinn nicht weniger, als moralische zu Zeiten den Moral-Sinn, verleiten können.

Mit Recht nenn' ich daher das Gewissen oder den Moral-Sinn einen heiligen Instinct, oder, mit einem Ausdruck Jesu Christi zu reden, den heiligen Geist im Menschen, der ihn in alle Wahrheit und zu allem Guten leitet: es ist, nach dem Ausspruch desselben göttlichen Lehrers, das Licht, welches alle Menschen erleuchtet, und über seine Untrüglichkeit ist kein Zweifel.

Wenn es aber selbst nach dem, was wir oben dargethan, gar wohl auch ein irrendes Gewissen geben kann; dann kann, auch in dem schuldlos-irrenden Gewissen, noch Redlichkeit des Gemüths statt finden; und auf diese Art ist bey einem irrenden Gewissen noch Gewissenhaftigkeit, sehr imputable, sehr verdienstliche Gewissenhaftigkeit, möglich.

„Der Fackir, der Bonze, der seine für wahr „gehaltene vernunftwidrige Gesetze, wodurch ihm „die härtesten Peinigungen auferlegt werden, pünkt„lich befolgt, handelt als ein Mann von Ehre. „Ein irrendes Gewissen ist unendlich mehr werth, „als der gänzliche Mangel des Gewissens; eben „so wie der Gehorsam gegen fehlerhafte Gesetze, „die wir für gut halten, mehr, als der Ungehor„sam gegen selbige werth ist." Einleitung in die Moral, von Karl Ludwig Pörschke. Libau, 1797. (ein Buch, welches unter allen kategorisirenden Handbüchern der Moral unstreitig die erste Stelle einnimmt, durch Originalität der Darstellung und durch Unabhängigkeit des Ideen-Gan-

ges: welches aber leider gar nicht bekannt, und in der Sündfluth des „Geschreibsels von und für Kant," untergegangen zu seyn scheint. Ich empfehle es dem Publikum zur Belehrung über die Kleinmeistereyen des Verfassers von den Grundlinien der Kritik der Sittenlehre. S. oben die Schlußanmerkung.)

§. VII.

Ansicht der Freyheit nach dem natürlichen Moral-Sinn.

A)

Mit unerschütterlicher Uiberzeugung glaubt die ungebildete Menschen-Vernunft an die Freyheit oder an die selbstbestimmende Kraft, an die Selbstmacht des Gemüths.

Die Imputabilität oder Zurechnungsfähigkeit menschlicher Handlungen und Gesinnungen ist offenbar die Grundlage alles Menschen-Verkehrs, aller bürgerlichen Gesetzgebung, aller obrigkeitlichen Strafgerechtigkeit, aller moralischen Ansichten, und aller gegenseitigen moralischen Beurtheilung der Menschen.

Von den einstweiligen Grübeleyen der Halbaufgeklärten in der gemeinen Volksklasse über die

Freyheit gilt, was wir eben im §. VI. von den Grübeleyen über die Aussprüche des Gewissens sagten: ihre veranlassende Ursachen sind gleich: aber auch ihre Folgen sind gleich: denn so wenig als jene moralische Grübeleyen gegen die Untrüglichkeit der Aussprüche des Gewissens beweisen, so wenig beweisen diese metaphysische Grübeleyen über die Freyheit gegen das unerschütterliche Gefühl der Freyheit in dem unverdorbenen Menschen-Sinn.

Die eben angeführte, unaussprechlich wichtige Folgen jener Ansicht von der Freyheit in das allseitige Menschen-Verkehr erhebt die unerschütterliche Überzeugung des unverdorbenen Menschensinns von der selbstbestimmenden Kraft oder der Selbstmacht des Gemüths über allen Zweifel: und dem Verfasser scheint daher jede weitläuftigere Erörterung darüber sehr überflüssig.

B)

Selbst die philosophische Griechen- und Römer-Welt bietet uns denselben Glauben an Freyheit und Selbstmacht des Gemüthes dar.

Die ἀρετὴ *des Griechen*, die *Virtus des Römers*, beruhen einzig auf dem Glauben: auf beyden Begriffen aber beruht die *gesammte Moral der Alten.*

Selbst die *Idee vom Fatum*, die in der neuern Philosophie immer im Widerspruch mit der

menschlichen Freyheit gefunden wird, hob, nach dem System der Alten, die Freyheit nicht auf. Selbstbeherrschung, Unterjochung des sinnlichen Theils der Menschen-Natur unter den vernünftigen war das oberste Axiom der stoischen Moral, in welcher doch, wenigstens in der Regel, das Fatum anerkannt wurde.

Obgleich nun aber auch in den Schriften der alten Philosophen allerdings schon Spuren sehr scheinbarer Zweifel an der menschlichen Freyheit vorkommen; so flossen sie doch nicht so wesentlich und so allseitig in die alten Moral-Systeme ein; spielten in der Philosophie überhaupt keine so wichtige Rolle; verwirrten die Geister und die Gemüther nicht so schädlich, als dies in den Perioden der herrschenden christlichen Religion und der alleräl testen, wie der allerneusten Schul-Philosophie der Fall war.

Die Ursache dieser, — im Ganzen sehr unbeträchtlichen — Berücksichtigung der Zweifel an der menschlichen Freyheit, welche wir in der alten Philosophie wahrnehmen, leuchten von selbst ein, wenn wir den gleich folgenden Punkt C) beherzigen.

C)

Erst nachdem die Religion, oder richtiger, die Theologie unmittelbar in die Moral hineingezogen, und als bestim-

mendes Prinzip der letztern betrachtet ward, entwickelten sich die Streitigkeiten über menschliche Freyheit mit aller ihrer unseligen Verwirrung, verdüsterten die Geister, beängstigten die Gemüther.

Die eben ausgesprochene Thatsache kann keinem Kenner der Geschichte der Philosophie, so wie der Annalen der Kirchen-Geschichte, zweifelhaft seyn: in dieser Voraussetzung darf der Verfasser dann auch kein Wort weiter darüber verlieren.

Die Erklärung der Thatsache selbst aber ergiebt sich, wenn man erwägt, daß, durch die unmittelbare Einflechtung der Theologie in die Moral, das ungeheure, — menschlicher Denkkraft offenbar für immer unauflösbare, — Problem entstand: Wie göttliche Allwissenheit und Vorherbestimmung mit menschlicher Freyheit zu vereinbaren sey? Ein Problem, welches, obgleich nicht nur in der Theologie, sondern in der dogmatischen Philosophie überhaupt gegründet, dennoch von den alten Philosophen mehr geahnet, als bearbeitet werden mußte: weil die den Alten gewöhnliche Trennung der Religion von der Moral, diesem Problem weniger einleuchtende Wichtigkeit gab: weil überhaupt, bey der Übermacht der Volksreligion, die reine Vernunft-Religion mit geringerem Fleiße bearbeitet ward. (Vergleiche den Ersten Abschn. dieser Abhandlung.)

§. VIII.

Das Verhältniß der Religion zur Moral nach der Ansicht des unverleiteten Menschen-Sinnes.

A)

Der gemeine Mann denkt bey seinen moralischen Handlungen eben so wenig unmittelbar an Gott, als bey seinen technischen Geschäften, und die Beziehung der Moral auf die Gottheit würde, wenn die Idee der Gottheit, nicht aus den Wundern der Natur so allüberstrahlend leuchtete, nach der Ansicht des gemeinen Menschen-Sinnes sehr späte statt finden.

Eben wegen des über alles lebendigen Eindrucks von der Freyheit und Selbstbestimmung des Gemüths bezieht der gemeine Menschensinn seine moralische Handlungen nur spät und langsam auf Gott: wie denn überhaupt die Idee der Gottheit nicht eigentlich in den Kreis der menschlichen Dinge gehört, und, hier überall, z. B. in den technischen Beschäftigungen angewandt, entweder als sehr überflüßig, oder als sinne-verwirrend befunden wird: Die Ideen von allgemeiner göttlicher Weltregierung, von der Offenbarung Gottes in der Natur, von Vorsehung und Vorherbestimmung, mögen wir nicht ohne Herzenserhebung, mit allen unsern Beschäftigungen verbinden, aber vereinzelt und auf die besondersten Fälle angewendet, verwirren sie nur unsern Verstand, und nicht

einmal der Denker gewinnt dadurch für die Berichtigung seiner physischen, chemischen, naturhistorischen Kenntnisse, vielweniger dann der praktische Mensch für die vollkommnere Bearbeitung seiner Geschäfte.

Dieselbe Bewandniß hat es dann auch mit den moralischen Handlungen: uns jede unserer Handlungen bis ins Kleinste als unter dem unmittelbaren Einfluß der Gottheit stehend, immer lebendig zu denken — dies möchte uns leicht wahnsinnig machen.

Die Holländisch - theologischen Gesellschaften geben leider nur zu häufig Preisfragen, welche der tiefere Denker, in dem Augenblick, wo er sie liest, gewöhnlich auch mit Lächeln beantwortet. Zu diesen sonderbaren Preisfragen gehört unter andern auch die:

„Worin es liege, daß die Menschen in Gesellschaften so selten von Gott sprechen?

Antwort: Weil man mit Gott in der Gesellschaft nicht viel zu machen weiß: denn Religion und religiöse Ideen gehören in's Herz, nicht in die Gesellschaft:

Wenn dann aber doch auch dem natürlichen Menschensinn die Beziehung der moralischen Handlungen auf die Gottheit nahe liegt; (wovon selbst die Sitten-Geschichte der Wilden häufige Beweise liefert)

liefert) so strahlt sie ihm vorzüglich aus der Natur-Welt in das Reich der Freyheit hinüber: wenn gleich die Idee der Gottheit eben durch den Moral-Sinn ihre vollendete Ausbildung erhält. (S. hernach)

Aus diesem natürlichen Entwickelungsgange der religiösen Moral ergiebt sich's zugleich, wie verkehrt diejenigen Kantischen Philosophen handeln: (obgleich Kant selbst auch den bösen Schein hier nicht immer sorgfältig vermieden hat), die das Auge gegen den Gott in der Natur zudrükken und ihn blos und einzig in der Moral finden wollen.

Dagegen findet die zum Nachdenken über den
allgemeinen Zusammenhang der Dinge einmal ange-
regte Vernunft gar leicht auch aus der Moral
einen Uibergang in das Reich des Göttlichen.
„Dieselbe Gottheit, welche die natürlichen Außen-
dinge hervorbrachte, verlieh auch dem Menschen
Denkkraft für den Geist, Freyheit und Entschlie-
ungskraft für den Willen: dieselbe Gottheit,
elche den Sternen ihre Bahnen vorzeichnet, leitet
uch die menschlichen Handlungen zu heilsamen
wecken, schafft in der natürlichen Welt aus Fin-
erniß Licht, in der moralischen aus Bösen Gutes
ervor, u. s. f.

Eben so führen Betrachtungen über die Un-
eichheit der menschlichen Schicksale, über Tugend
nd Laster, über den nicht seltenen Triumph des

Lasters, und über die Niederlage der Tugend, u. s. w. auf die Gottheit hin.

Dessen ungeachtet glaub' ich es mit der Zustimmung jedes tieferen Forschers behaupten zu können, daß das Gemüth des moralischen Menschen zu diesen besondern Anschließungen der Moral auf die Religion insbesondere durch die physicotheologische Ansichtsart geweckt, wenigstens dadurch sehr günstig vorbereitet wird.

Denn die Moral vereinzelt den Menschen gewissermaßen, und reißt ihn aus der Verbindung mit dem unermeßlichen Natur-Ganzen blos zu seines Gleichen hin: aber als ein physisches Wesen sich betrachtend, fühlt er sich unmittelbar als einen Theil jenes unermeßlichen Ganzen: und physicotheologische Betrachtungen führen daher unmittelbar zu Gott, als reinmoralische.

B)

Sehr natürlich ist dem gemeinen Menschen-Sinn das Vertrauen auf die allgemeine Einrichtung der physischen und der moralischen Welt, als berechnet auf das Wohlseyn der Tugend und auf Bestrafung des Bösen.

Fichte hat auf dieses Vertrauen des Menschen zu der Welt-Ordnung einen zu hohen Werth gesetzt, indem er es als das wesentlichste Moment der Religion betrachtet. Dies ist es wahrlich nicht,

wenigstens nicht nach der Ansicht des gemeinen Menschen-Sinnes.

Denn da dieser sich die moralischen Gesetze nicht wie Fichte nach seinem System, aus eigener reiner Vernunft schafft, sondern die von der Hand der Natur in sein Gemüth gelegten nur mit reiner Vernunft auffaßt und ausspricht; da für ihn, wie es auch nach unsern bisherigen Erklärungen nothwendig ist, die Moral ein Gegebenes, nicht ein Gemachtes ist; so findet er die Zustimmung der natürlichen Welt-Ordnung, im Ganzen, zu den moralischen Handlungen der Menschen durchaus in der Regel, und betrachtet sie gar nicht als etwas außerordentliches.

Ist es denn nicht dieselbe Natur, die ihm jene moralischen Gesetze vorschreibt; sie ihm in dieser Welt, in dieser gegebenen Verbindung der Dinge also ausüben heißt: und so durch ihn in die Außendinge, durch die Außendinge auf ihn wirkt? Ist denn das Moralisch-Gute als solches nicht zugleich das Wahre? und ist das Wahre nicht zugleich das Allein-Zweckmäßige, Allein-Wirkliche? Nur weil das Moralisch-Gute zugleich das Wahre, das Zweckmäßige, das Wahrhaft-Heilbringende ist, nur deswegen kann es ihm Natur als Pflicht auflegen, kann er es, nach den Vorschriften der Vernunft, sich selbst als Pflicht abfodern.

Aber freylich, wenn Fichte — etwas lächerlich — Natur und Menschheit a priori construirt:

und eben so auch die Moral macht, nagelneu macht, sie erfindet, nicht findet (in den natürlichen Anlagen des Menschen): alsdann muß er freylich etwas ganz ausserordentliches darein setzen, daß die natürliche Einrichtung der Dinge im Ganzen zu dem moralischen Betragen des Menschen stimmt; dann muß er mehr als überrascht seyn, zu finden, wie sich die wirkliche Welt, in welcher er selbst doch nur ein gar kleines Feder-haltendes Menschen Wesen ist, nach den Ausgeburten seines meist allgepriesenen Ingenioli so ziemlich fügt: dann würde er aber ohne Zweifel einen richtigern Schluß machen, als es so viele in seinem System sind, wenn diese sonderbare Zusammenstimmung der wirklichen Welt zu seinen etwanigen Ideen ihn auf die Gedanken brächte, seine Ideen vielmehr in die wirkliche Welt, als die wirkliche Welt in seine Ideen zu fügen: indem zwischen seinen Ideen in der wirklichen Welt doch kein geringerer Unterschied ist, als zwischen Fichte's physischem Kopf und einem Sonnen-Ball, und das Kleinere überhaupt viel schicklicher!! in das Große, als das Große in das Kleine eingepaßt wird.

Daß indessen diese Zustimmung der natürlichen Welt-Ordnung zu dem moralischen Betragen der Menschen nicht in jedem einzelnen Fall eintrifft, ist allerdings wahr.

Aber nichts ist doch gewisser, als daß das Eintreffen — die Regel, der herrschende

Gang der Dinge, das Nicht-Eintreffen — die Ausnahme, die Abweichung von dem Allgewöhnlichen ist.

Aber wo findest du in der ganzen Natur einen vollkommen-gerundeten Cirkel, eine vollkommen-grade Linie? Wenn dann auch in der Moral nicht jede gute That ihre Früchte bringt, nicht jeder Tugendhafte ein würdiges Loos zieht; (so wenig als jede Blüthe sich zur Frucht entwickelt, und jede Frucht unverletzt reift); so kannst du darin nur eine gewöhnliche Handlungsweise der Natur erkennen, die, dem vernünftigen Wesen zu gefallen, von dem, was sie in der Welt des leb- und Vernunft-losen thut, nicht abweicht, und sich begnügt, die natürliche Welt im allgemeinen nach der moralischen gestimmt und gemodelt zu haben.

Uiberdem, näher erwogen, muß es sich selbst der gemeinste Menschensinn gestehen, daß der größte Theil der Misverhältnisse zwischen dem Schicksal und dem moralischen Betragen der Menschen, einzig in den Unvollkommenheiten der menschlichen Gesellschaft gegründet ist; wenn gleich ein Theil davon auf die Rechnung des Welt-Schöpfers gesetzt werden mag.

Daher wir denn auch, gerade hier an seine in einer andern Welt vollkommener zu verherrlichende Eigenschaften appelliren.

C)

Große Frevler und offenbare Verächter alles göttlichen und menschlichen

Rechtes, flößen auch dem gemeinen Menschen eine lebhafte Ahnung von dem Glauben an Gott und Religion, als einer Grundstütze der Moral ein.

Leichten Eingang finden bey dem guten, nicht grüblerischen Menschen die religiösen Dogmen: denn ihr Erhabenes, Heilbringendes, zu jeder Tugend Ermunterndes, leuchtet von selbst ein, schmeichelt sich erquickend in sein reines Gemüth. Denn daß der Tugendhafte alle Ursache habe, die religiösen Dogmen wahr zu wünschen, wer will es leugnen? und was man wünscht, glaubt man gern.

Weil demnach der gute Mensch gewöhnlich auch gottgläubig ist, dagegen der Frevler die religiösen Dogmen, als mit allen seinen Wünschen und Handlungen im Widerspruch, weit von sich wirft, und eben so gern andern die irreligiösen Grundsätze einflößen mag; so erklärt sich's von selbst, wie nahe Beyspiele der Art dem gemeinen Mann die Ahndung von dem Glauben an die Religion als einer Grundstütze der Moral, an das Herz legen.

So wie aber der gemeine Mann die Leiden und Prüfungen des Lebens nicht wie der grübelnde Denker nur aus dem Gefühle, oder aus tragischen Schilderungen der Dichter, sondern gewöhnlich aus eigenen drangsalvollen Lebens-Lagen kennt; so hat er auch, außer jenen häufigen Beobachtun-

gen an andern guten oder bösen Menschen, noch seine einstweiligen Erfahrungen von der tröstenden, stärkenden, beseeligenden Kraft der Religion zu Weckern jener erhabenen Ahnung und zugleich zu Bürgen für die Wahrheit dieser Ahnung.

D)

Durch die Moral sprechen sich auch dem gemeinen Menschen-Sinn die interessantesten Momente der Idee der Gottheit, die moralischen Eigenschaften derselben aus: die aber für ihn, ohne die aus der Physico-Theologie übertragenen, der Macht, der Weisheit, der Güte, keinen Grund und keine Haltung haben würden.

Schon vorhin haben wir gezeigt, wie der gemeine Menschen-Sinn die Idee von Gott vielmehr aus der natürlichen Welt in die moralische überträgt: und wie thöricht daher das Unterfangen der Fichtianer ist, dem gemeinen Mann nur eine personifizirte moralische Welt-Ordnung, statt der gewöhnlichen Idee der Gottheit, in ihrer ganzen physico-theologisch-moralischen Fülle, zu predigen.

Was aber ist ein Gott, der, wenn man ihm nun auch nicht gerade die moralischen Eigenschaften als objective beywohnend zuschreiben will, doch wenigstens die moralischen Eigenschaften der Menschen, vermöge seiner allervollkommensten Natur beachtet; was ist dieser moralische Gott anders, als der

wahre Menschen-Gott, d. h. das allerhöchste Wesen, dessen unendliche Vollkommenheiten, durch die moralische Ideen unmittelbar auf die Menschen und ihr eigenstes, so wie ihr erhabenstes Bedürfniß (denn das letztere sind doch wohl Tugend und moralische Vervollkommnung) bezogen und angewendet werden.

Aber auch hieraus erhellet, wie unerforschlich es für den Menschen ist, sich die Gottheit als Person und mit Vernunft und Willen zu denken, wenn sie irgend noch für uns ein Interesse haben, oder um niedrige Neben-Ideen zu verhüten, uns irgend noch afficiren soll: welches der krittelnden Nase-Weisheit der Schellingianer für eine Art von greuelhaftem Fetischmus gilt. S. den III. Abschn. dieser Schrift.

E)

Der gemeine Menschen-Sinn hat zu keiner Zeit die Gott- und Religionentehrende Meinung einiger metaphysisch-wahnsinniger Kantianer und Schellingianer geäußert, daß die Reinheit der moralischen Gesinnung durch die beygemischte Idee der Gottheit oder durch die belebende Hoffnung seliger Unsterblichkeit verunreiniget würde.

Die willige Annahme und treue Ausübung der Religion des Christenthums von so vielen Tausenden redlicher Seelen würde allein schon hinlangen,

diesen methaphysischen Wahnsinn, diese eigentlich-so zu nennende Blasphemie, zu widerlegen: wenn auch nicht von selbst erhellte, daß jene erhabenen Ideen, treu und rein aufgefaßt, die moralische Gesinnung nur beleben.

F)

Nicht als einzig-bestimmender Bewegungsgrund der sittlichen Handlung, sondern als unvermeidlich mit-bestimmend, wirken die religiösen Ideen in die Moral.

„Und wenn uns Gott auch ewig verdammen wollte, wir würden ihn doch um sein selbst willen lieben müssen:“ sagt der großherzig-fromme Fenelon. So spricht der edle Mensch von der Sittlichkeit: „Um ihrer selbst willen müßt' ich meine Seele dazu bilden, und wenn auch Gott es nicht ausdrücklich als seinen heiligen Willen verkündiget hätte.“

Sittliche Handlungen blos und einzig aus Furcht vor dem Befehl oder der Strafe Gottes, oder auch einzig aus Hoffnung auf seine ewige Belohnungen ausüben — würde heißen — ihre eigenthümliche Natur, ihren wahren Werth verkennen, oder vielmehr vernichten.

Gesetzt nun aber: die religiösen Dogmen von Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit leuchteten schon anderswoher ein, wie es nun der Fall ist; seys durch Offenbarung, seys durch den Vernunftglauben; (wenn sie gleich durch die Moral neues Licht

und neue Bestätigung erhalten) welch' eine erbärmliche Krittelen formalisirender Philosophen ist es, von dem Tugendhaften zu verlangen, sich jedes Gedankens an diese, ihm überall so einzig nahe liegenden, heiligen Lehrsätze zu entschlagen, und, — denn so lautet das erhabene Axiom einiger Kantianer — Atheist zu werden, um — ein ächter Tugendverehrer zu seyn.

Zur Vermeidung jedes möglichen Mißverständnisses möcht' ich daher den Ausdruck in die Religion und in die religiöse Moral eingeführt wissen: Der Mensch muß moralisch gut handeln mit Religion, (nicht, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, aus Religion).

G)

Eben so ist es auch eine die Würde der Moral und die Heiligkeit der Religion entehrende Idee, daß der moralische Mensch an Gott glaubt, blos als an einen Bürgen der Glückseligkeit.

Und doch ist dies der nicht genug gerügte und nie genug zu rügende Übergang, den der große Kant nach seinem Moralsystem, aus dem Reich der Sittlichkeit zur Religion macht: ein Übergang, vermöge dessen er offenbar die reine kategorische Sittlichkeit zerstört, die er durch seinen erhabenen Imperativ begründet hatte. Kann man sich wundern, daß ein Theil seiner allergläubigsten Nachbeter der Menschheit den Atheismus

als ein Gegengift wider die Verunreinigung der Sittlichkeit anrieth? Diese abentheuerlichste aller Sophistereyen hat der edle Kant offenbar selbst veranlaßt. Indem er seinen Zögling in das erhabene Reich Gottes einführen will, stürzt er ihn und sich selbst in den ekeln Schlamm des verächtlichsten Eudämonism zurück.

Gott und seine Werke immer richtiger zu erkennen, jede seiner Eigenschaften in immer hellerem Lichte zu schauen, ihn immer inniger zu lieben, ihm immer kindlicher zu vertrauen, — das sind ohne Zweifel noch höhere Interesse, welche die Idee der Gottheit für den moralischen Menschen mit sich führt als — die Verbürgung der Glückseligkeit. Mag einer der edleren, geistigen Eudämonisten, mag etwa ein Zollikofer, (gewiß einer der achtungswürdigsten Parthennehmer dieses Systems*) die benannten reingeistigen Interesse mit dem Namen der Glückseligkeit bezeichnen: aber Kant, der erklärteste Gegner des eudämonistischen Systems, hätte dies nimmermehr thun müssen.

H)

Vertrauen, nicht Foderung, sind die Belohnungen in einer andern Welt, welche der Tugendverehrer hoffet.

Die Kantische Verbürgung der Glückseligkeit läuft offenbar hinaus auf das von dem alten Theologen excludirte Wort, welches ein werkheiliger Mönch auf dem Sterbelager seufzte:

Da mihi Deus, quod promisisti, quia ego feci, quod tu jussisti.

Hoffnung also *auf die Güte des Ewigen*, *nicht Anspruch an seine Gerechtigkeit ist es*, was den guten Menschen zu einer seligen Unsterblichkeit den Blick erheben heißet.

Die Unvollkommenheit aller unsrer guten Werke, die gewöhnliche Unlauterkeit unsrer Gesinnungen, der ungeheure Abstand dessen, was wir als moralische Wesen sind, von dem, was wir seyn sollten und seyn könnten, — alles dies fühlt der gemeine Menschensinn so lebendig.

Ihr geistliche Herren, wenn ihr anders des bespöttelten Namens „Seelsorger" in dem erhabenen Sinn der Religion werth seyd, Euch frag' ich: Ob Ihr diese Bemerkung nicht eben so oft zu machen Gelegenheit hattet, als Euch *sterbende Edle* vorkamen? Der Mann, der dies niederschreibt, selbst Geistlicher, fand so oft schon die herrlichste Veranlassung, sich über die *Herzens-Demuth* wahrer Tugendverehrer unter dem Volke zu erfreuen, und den *Triumph der Sitten-Einfalt über den Stolz der Philosophie* zu *feyern*.

Ihr, die Ihr die Religion des Christenthums für ein System des verwerflichsten Eudämonism zu erklären die Unverschämtheit habt, *Kategoriker unter den Kategorikern*, gehet hin und höret die *Herrnhuter* Herzens-Demuth predigen; höret Männer, wie die *Hans Egeden*, die mit keinen geringeren, als Apostel-Verdiensten geschmückt wa-

ten, (den höchsten, welche man, nach diesem System, ausser denen eines guten, gottgeheiligten Menschen haben kann!) sich für Sünder erklären, und mit dem Ausruf sterben: „Herr erbarme dich!" und dann vergleichet damit euren kategorischen Stolz auf erhabene — Tugend-Apostrophen!

„Doch, saget Ihr, diese so genannte Herzens-„Demuth ist selbst nur Sophism eines über-„triebenen Religionssystems, und drückt „deshalb keinesweges das Gefühl des reinen Men-„schensinnes aus."

Wohlan denn! so lasset Euch die edlen, uneigennützigen, großherzigen Tugenden so mancher Wilden erzählen, die Ihr doch wahrlich weder von dem Herrnhutianism angesteckt, noch von Eurem Katechism unterrichtet glauben könnet: und Ihr werdet es Euch [illegible] können, daß der Natur-Mensch — der durch keine philosophische Sophisterey verbildete, — auf die besten seiner Tugenden nicht stolz ist; daß alles, was er darüber sagt, sich darauf beschränket: „Das muß ja seyn! So was muß man thun!" Ausdrücke, die Ihr auch aus dem Munde jedes Biedermanns unter dem von Euch angesteckten Christen-Volk hören könnt, wie ich sie so oft vernahm, und wie sie selbst Eure Volksdichter, Eure Bürger, (leset sein Lied vom braven Mann) eben so biederherzig besingen: Ausdrücke, die — wenigstens — Eure einschläfernde Lobpreisungen des kategorischen Imperativs werth sind.

l)

Unbedingte Hingebung in den heiligen Willen Gottes bey schweren Trübsalen, (diese für den grübelnden Philosophen schwerste aller Tugenden), findet man so häufig unter den Bieder-Seelen der gemeinen Volks-Klasse.

Bis zu welchem erstaunungswürdigen Grade die echten Muselmänner, und mehr noch die Ostindier die Tugend der Gottergebenheit ausüben, das können wir philosophirende!! Europäer wohl nicht ohne Beschämung unseres Herzens lesen.

Aber Dank dir, Ewiger, für die herrlichen Beweise dieser schwersten aller Tugenden, die du deinen Knecht an so vielen treuen Duldern der härtesten Prüfungen unter dem gemeinen Christen-Volk erleben liessest. Diese Beyspiele lehrten mich mehr, als alle meine Philosophien von der platonischen bis auf die Kantische herab, mich jemals gelehrt hatten und lehren konnten.

Ja mächtiger, als alle Philosophie, ist, (ich preise dich nochmals für diese selige Erfahrungen,) Herzens-Einfalt — und — Religion: Beyde allein bilden wahre Tugendverehrer. Daher muß auch der erhabenste Philosoph immer zur kindlichen Herzens-Einfalt und zur Religion zurückkehren, und alle seine systematische Schlüsse beyden zum Opfer bringen.

Sechster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über die verschiedene Aeußerungsarten des moralischen und des religiösen Sinnes: Resultate aus der von philosophischen Systemen unabhängigen Begründung der Religion und Moral: Anschluß der christlichen Offenbarung an diese Begründung: Summarische Darstellung der bisher gegebenen Deductionsart, die wir nennen — die intellectuel - moralische Selbst - Verständigung der Menschheit, oder die Philosophie über die Philosophie hinaus.

§. 1.

Verschiedenheit des Moralsinnes.

„Kannst du es wagen, von Verschiedenheit des Moralsinnes zu sprechen, nachdem du diesen für eine Art von heiligem Instinct, für eine allgemeine Anlage der höheren Menschen-Natur, für ein Licht erklärt hast, welches alle Menschen erleuchtet?“

So hör' ich einen und den andern meiner Leser bey dem Anblick der Aufschrift dieses Paragraphen ausrufen. Aber hier ist meine Erklärung.

Ihr werdet doch, antwort' ich, die Vernunft oder Denkkraft für die höchste Gabe des Himmels an das Menschen-Geschlecht, für das unumgänglichste Talent unserer Gattung halten. Aber wie verschieden ist das Maas der Vernunft, so wie sie nun der ewige Vertheiler aller Gaben unter den Menschen ausgespendet hat! Gewisse, eigentlich so zu nennende Sinne (der geistigen Gattung) z. B. der Sinn für Dicht-Kunst, für Musik, gehen einigen, übrigens körperlich- und geistig keinesweges unglücklich-organisirten menschlichen Wesen ganz ab.

Wenn wir nun also von der Verschiedenheit des Moral-Sinnes in den verschiedenen menschlichen Subjecten reden; kann es auffallen?

Aber diese allgemeine Deductionen beyseite gesetzt: wer kann es leugnen, daß ein Mensch moralisch-empfindsamer, als der andre ist? Daß einigen eine sonderbarere Gefühlsfähigkeit theils durch Natur, theils durch Gewohnheit eigenthümlich ist?

Dagegen ist auch nichts gewisser, als daß keinem menschlichen Individuum, in so fern wir es nicht als ein Ungeheuer der Gattung betrachten sollen, der Moral-Sinn durchaus fehlt, keinem in dem Verstande fehlt, wie etwa einem Malherbe, einem Boileau, einem Leßing der Sinn für Musik ganz abging.

Denn wo ist das Menschen-Wesen ohne alle Sympathie? Wo ist das Menschen-Wesen, ohne die Anlage, Weib, Kind, Freund zu lieben? wer dies kann, der hat Talent zur Moral. Daher kann der Moral-Sinn keinem nicht-monstreusen menschlichen Individuum abgesprochen werden.

Die verschiedenen Grade der Aeußerung des Moralsinns aber hangen theils von der natürlichen, (in der That sehr ungleich-abgemessenen) Anlage, von dem Anbau dieser Anlage, von den veranlassenden Umständen u. s. w. ab; indem es mit dem Moralsinn keine andre Bewandniß hat, als mit den übrigen Sinnen, körperlichen und geistigen.

Ja, wär' es möglich, daß ein menschliches Individuum ohne alle Anlage zur Moral, aber sonst mit gesunder Vernunft und Denkkraft begabt wäre, (ich behaupte, daß Gesundheit der Vernunft oder des Geistes immer auch Gesundheit des Herzens, d. h. moralische Anlage zur Folge habe:) aber wäre der erstere Fall möglich; so müßte ein solcher Mensch sich noch durch Selbstbeherrschung zur Moralität herauf arbeiten und ausbilden können: wie wir auch schon oben sagten, daß man in der Moral auch ohne Genie ein Künstler, und ein sehr großer Künstler seyn könne.

Dagegen giebt es auch unter den menschlichen Individuen einige, die man mit Recht moralische Genies nennen könnte. Die Gattung derselben ist doppelt.

Einige nämlich haben einen mehr als gewöhnlich starken, angebornen Abscheu vor dem Bösen, einen mehr als gewöhnlichen Zartsinn für die Schönheit der Tugend, so daß ihnen die Vermeidung des Lasters und die Ausübung der Tugend ungefähr auf dieselbe Art leicht wird, wie dem gebornen Dichter das Dichten, wie dem gebornen mechanischen Genie die Verfertigung einer Maschine; diese möchte ich nennen die eigentlichen moralischen Genies.

Unter dem weiblichen Geschlecht fand ich dieser moralischen Genies von je her viel mehrere, als unter dem männlichen.

Aber in welchen andern Busen mußte dann auch die ewige Weisheit jenes schönste menschliche Talent, zu lieben, — fremdes Leiden zu empfinden, fremde Glückseligkeit zu der seinigen zu machen, Schmerz zu lindern, Freude zu geben, — in welchen andern Busen mußte die ewige Weisheit dies Talent in reichlicherem Maaße ausschütten, als in den deinigen, liebenswürdiges Mutter-Geschlecht der Erde-Gebornen! Ah! alle Saiten meines Herzens beben mit ihren gewaltigsten Schwingungen, indem mir in diesem Augenblick so manche edle weibliche Gestalt — mit dem frommen Duldersinn unter den härtesten Prüfungen – mit dem weichen, reinen Herzen ohne Falsch, — mit der unbedingten Hingebung und Aufopferung für den Geliebten, für Gatten, Kind, Geschwister, Freund, – mit der Seele, die keinen bösen Gedanken zu denken, vielweniger eine böse That auszuführen vermochte, — vor die Augen tritt. Welch eine tiefgefühlte Wahrheit, spricht der gedankenlose Schmeichler aus, der Euch, holde Erden-Töchter, Engel nennt. Er freilich nennt Euch nur so, um die Engel wo möglich, zum Abfall von der Tugend zu verführen. Aber ihr seyd's, ihr seyd Engel, — mit uns rauhen Männern verglichen. Ja Euch gab die Natur jene himmlisch-zarte Empfindsamkeit für das geliebte Neben-Geschöpf, jene Herzerheiternde Mittheilsamkeit des unbefangensten Frohsinns, die tröstende Mitleidsamkeit, die rührende Quaal um fremde Schmerzen, dieses liebenswürdig-rastlose Sinnen und Streben, durch Rath oder That zu helfen, wo es der Hülfe bedarf

dieses stille Zuvorkommen, dieses leise Ahnen jedes Wunsches der Dürftigkeit oder des Verlangens, dieses zarte Schonen der schweigenden Liebe, wie der vor sich selbst erröthenden Armuth oder Verlegenheit, dieses süße Anschmiegen an das leidende oder liebende Herz. Wer im Himmel und auf Erden ist zum Lieben geschaffen, wenn Ihr es nicht seyd. Wer aber brauchte auch alle diese schönen Talente so einzig zu der Erfüllung seines hohen Berufs, als Ihr. Seyd Ihr denn nicht da, um unser rauhes, leidenschaftlich - ungestümes Männerherz zu besänftigen, und linderndes Oel zu gießen in die brausende Woogen unserer Empfindungen? Solltet Ihr nicht den Schweiß von der Stirne des rastlosen Arbeiters trocknen, die Runzeln von der Stirne des Verdrossenen wegscheuchen, den Bekümmerten an Euren Mitleidspochenden Busen lehnen, dem Liebenden Liebe bieten? Aber noch mehr! Erkohr die Natur nicht Euren Schooß zum ersten weichen Bette für die liebliche Menschenfrucht? Konnte das Herz hart seyn, unter welchem ein zur moralischen Empfindsamkeit bestimmtes Wesen neun Monate liegen, und die erste Nahrung einsaugen sollte? Weich ist dein Körper, holdes Geschlecht, um den zarten Menschensprößling lieblich zu betten auf deinem Schooß, sanft ihn zu lehnen in deinen Mutter-Arm: weich ist dein Herz, um den Sinn jeder seiner Thränen, den Sinn jeder leiseren Biegung seiner einförmigen Laute zu verstehen, und daraus Uibellaune und Verlangen, Hunger und Durst zu ahnden; um es mit jeder rührendsten Sorgfalt zu pflegen, zu bilden, zu erziehen. Ja, irdisches

Engel-Geschlecht! eben weil du so viel liebst, wirst du wieder viel geliebt! Wenn einst eine ränkevolle Politik, oder kalter Eigennutz, oder ungefesselte Leidenschaftlichkeit, oder philosophische Sophisterey alle reine Tugend von der Erde verbannen sollte; dann würde sie noch, wie einst Asträa, als sie von den Sterblichen schied, in deinem Herzen ihre letzte Spuren zeichnen. Wenn einst das männliche Geschlecht von jeder liebenswürdigen Eigenschaft der gottverwandten Menschen-Natur entarten sollte; dann würdest du noch im Stande seyn, uns zu der ursprünglichen Unverdorbenheit zu erneuern. *Weiber!* seyd *Weiber!* und Ihr brauchet nichts mehr, um edle Männer-Herzen mit Liebe für euch zu begeistern! und es bedarf, um uns zu gefallen, keiner Gelehrsamkeits-tändeley, und keiner Allmanachs-Sentimentalität, so wie keiner Schminke und keiner Haube nach dem neusten Stück des Mode-Journals.

Die *andre Gattung der moralischen Genies* bilden diejenigen, (und diese fand ich vorzüglich unter Männerseelen) welche mit einem *besondern Hange*, und zugleich, eben deswegen, mit einer *besondern Kraft ausgestattet* sind, *wilde Leidenschaften zu zügeln*, eine regellose Phantasie in Ordnung zu halten, und in ihr ganzes Leben, etwa wie der Mahler in sein Gemählde, eine schöne, wohlberechnete Haltung zu bringen. Unterdessen giebt es der Genies dieser Gattung, nach meiner Beobachtung, beträchtlich weniger, als derer von der erstern Klasse.

§. II.

Verschiedenheit des religiösen Sinnes.

Uiber diese Verschiedenheit ist schon in einem der vorigen Abschnitte einiges gesagt worden. Hier ist der Ausspruch eines Mannes darüber, der, selbst einst Herrnhuter, — von denen man es, wie fast von jeder religiösen Sekte, vorzüglich rühmen muß, daß sie den religiösen Sinn anbauen, der dann bey den Herrnhutern sehr oft auch zu der reinsten Sittlichkeit wirksam ist; — von religiösen Charakteren ein sehr gültiges Zeugniß ablegen kann. Denn wie man in einer Musik-Schule von den Aeußerungen des musikalischen Sinnes am richtigsten urtheilen mag; so — in einer Herrnhutischen Gemeine von der Verschiedenheit und von den mannichfaltigen Aeußerungen des religiösen Sinnes. Das trauliche Zusammenleben der Gemeindeglieder erleichtert hier dem moralischen Beobachter ungemein die Beurtheilung der verschiedenen Geister und ihres Herzenszustandes, und zeigt ihm, besonders wenn er zugleich einer der Seelen-Hirten ist, gewisse Seiten der religiösen Entwickelung, die wohl wenige unserer protestantischen oder auch katholischen Geistlichen zu beobachten Gelegenheit haben werden. Nicht zu gedenken, daß solche Individualisirungen der Religion, wie sie in enge-verbundenen Gesellschaften statt finden, die Religion selbst gleichsam mit allen Elementen des intellectuellen und des begehrlichen Charakters innigst versehen, und

in dem Menschen das ausprägen, was wir andere geistliche Herren, von unsern Kanzeln herab wie ins Blaue zu ungekannten Zuhörern redend, deren wenige wir nach dem Namen, geschweige nach ihrem Herzenszustande kennen, wohl nie hervorbringen werden — einen religiösen Charakter.

„Ich wenigstens, (sagt der transcendentalisirende Herrnhuter: Heilige Reden S. 269) „bin immer „aufs neue erstaunt über die vielen merkwürdigen „Bildungen auf dem so wenig bevölkerten Gebiete der „Religion, wie sie sich von einander unterscheiden „durch die verschiedenste Abstuffungen der Empfäng„lichkeit für den Reitz desselben Gegenstandes, und „durch die gröste Verschiedenheit dessen, was in ih„nen gewirket wird, durch die Mannigfaltigkeit des „Tons, der die entschiedene Übermacht der einen „oder der andern Art von Gefühlen hervorbringt und „durch allerley Idiosynkrasien der Reizbarkeit und „Eigenthümlichkeiten der Stimmung, indem bald je„der seine eigene Situazion hat, worin die religiöse „Ansicht der Dinge ihn vorzüglich beherrscht. Dann „wieder wie der religiöse Charakter des Menschen oft „etwas ganz eigenthümliches in ihm ist; wie abgeschie„den von allem, was er in seinen übrigen Anlagen „entdeckt, wie das ruhigste und nüchternste Gemüth „hier des stärksten, der Leidenschaft ähnlichen Affectes „fähig ist; wie der stumpfeste Sinn für gemeine und ir„dische Dinge hier innig fühlt bis zur Wehmuth und klar „sieht bis zur Entzückung und Weissagung; wie der schüch„ternste Muth in allen weltlichen Angelegenheiten von „heiligen Dingen und für sie oft bis zum Märtyrerthum

laut durch die Zeit und das Zeitalter hindurch spricht. Und wie wunderbar oft dieser religiöse Charakter selbst geartet und zusammengesetzt ist, Bildung und Rohheit, Capacität und Beschränkung, Zartheit und Härte in jedem auf eine eigene Weise unter einander gemischt und in einander verschlungen."

„Wo ich alle diese Gestalten gesehen habe? In dem eigentlichen Gebiet der Religion, in ihren bestimmten Formen, in den positiven Religionen, unter den Heroen und Märtyrern eines bestimmten Glaubens, unter den Schwärmern für bestimmte Gefühle, unter den Verehrern eines bestimmten Lichtes und individueller Offenbarungen, da will ich sie Euch zeigen zu allen Zeiten und unter allen Völkern."

Zur Bestätigung dessen, was der ehemalige Herrnhutische Seel-Sorger hier sagt, lese man Kranzens Historie von Grönland, insonderheit die Missionsgeschichte der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels von 1763 bis 1768, wovon eben die Fortsetzung Barby 1770 auf meinem Pulte liegt.

Wahrlich! unter uns andern Leuten bringen es sehr Wenige bis zu einem einigermaßen bestimmten psychologischen, noch weniger bis zum moralischen, keiner vielleicht bis zum religiösen Charakter.

Keine vollkommen ausgebildete Menschen-Seele ist so wie ohne moralische, also auch nicht ohne religiöse Anlagen.

Da aber die religiösen Anlagen, wenn sie sich bis zu einem vorzüglich bemerkbaren Grade in dem Gemüth aussprechen sollen, nicht blos, wie die moralischen, eine schlichte Vernunft und eine gewisse zartere Empfindlichkeit des sinnlichen Theils der Natur, sondern auch überdem noch einen gewissen Schwung der Phantasie erfodern; (obgleich selbst eine Kindes-Phantasie schon dieses Schwunges empfänglich ist, wie dies aus den metaphysisch-theologischen Fragen (man verstatte mir diesen Ausdruck) so vieler Kinder zur Gnüge erhellet); so giebt es in der That einige, so stumpfe Seelen —

— animas in terram objectas —

die man nur mit viel Mühsamkeit bis zu jener Höhe emportragen kann. Unterdessen sind gänzliche Vernachlässigung des Unterrichts, rohe Sinnlichkeit, unaufhörlicher Druck der Nahrungssorgen und ungebändigte Leidenschaftlichkeit weit öfter, als eine angeborne mangelhafte Geistes-Organisazion, die Ursachen einer solchen — mehr intellectuellen als moralischen Irreligiosität, wie ich's nennen möchte.

Allein eben so ausgemacht ist es auch, daß Menschen durch philosophische Sophistereyen, wenn sie nun einmal etwa den Secten-Ruhm der Materialisten, Sensualisten, Skeptiker oder auch Atheisten behaupten wollen, den angebornen Sinn für Religion, bis zur gefährlichsten Betäubung verschließen, und gewissermaßen in sich vernichten können.

Die Bemerkung, daß Naturforscher, Aerzte, Mathematiker, Chemiker oft so wenig Sinn für Religion verriethen — von denen man doch sagen möchte, sie, die im Tempel der Natur die Wunder der Schöpfung beobachten und verherrlichen, müßten auch die Priester des Schöpfers seyn – diese Bemerkung trift wenigstens nicht die Bacon's, die Boylen, die Haller, die Euler, die Leibnitze, die Bonnet. Aber freilich haben wir, ohne so mancher erklärten Materialisten, Sensualisten und Skeptiker unter jenen Denker-Classen zu gedenken, deren Namen nur zu berüchtigt sind, noch jetzt einen Lalande, der, wie man es so wiederholentlich gedruckt sieht, mit dem Atheism eine Art von Coquetterie treibt, wie es nur immer einige Kantisirende und Schellingisirende Weiber aus dem Hause Israels in Berlin zu thun pflegen.

Solche Verirrungen haben gewöhnlich einige sehr unmetaphysische Neben-Gründe, z. B. die Sucht, für auserlesene Denker zu gelten, in den wichtigsten Dingen anderer Meinung zu seyn, als die gewöhnlichen Menschenkinder, gewissen Geistern von hohem Range sich an die Seite zu stellen, u. s. f.

Aber auch psychologische Gründe wirken hier mit. So ist es z. B. bekannt, daß berühmte Naturhistoriker, Physiker, Mathematiker selten scharfsinnige Metaphysiker waren, und daß bey der erstern Denker-Gattung die Materialität der Gegenstände ihrer alltäglichen Beschäfti-

gung, bey den Mathematikern die *Constructibilität* der ihrigen, den *Schwung der Phantasie* lähmt, ohne welchen sich die religiöse Anlage, wie wir schon sagten, selten nur bis zu einem merkbaren Grade ausspricht.

Uiberdem aber — wo findet man der verschrobenen Geister mehrere, als unter den Gelehrten?

§. III.

Nur Geister von einem originellen moralischen und religiösen Sinn sollten Religionslehrer seyn.

Man darf nicht Genie seyn, um Gedichte mit Geschmack zu lesen, um von den Schönheiten eines Gemähldes, einer Statue, einer musikalischen Composizion, gerührt zu werden: aber man muß Genie seyn, um in den genannten Kunstgattungen ein Werk aufzustellen, welches die Hörer oder Schauer entzücke, oder überhaupt den allgemeinen Kunstsinn anspreche.

Auf dieselbe Art und aus denselben Gründen, sollten Geistliche moralische und religiöse Genies seyn, um auf den moralischen und religiösen Sinn der Menschen *mit der gehörigen Tiefe des Eindrucks* wirken zu können: denn solche Wirkung — ungefähr in dem Maas, wie gewöhnliche Taschen-Bücher und Musen-Allmanachs-Gedichte auf unsern dichterischen Sinn wirken — ist keine Wirkung.

Auch haben von je her nur echte moralische und religiöse Genies in der Religion auf die Gemüther gewirkt. Das Genie ist der wahre heilige Geist, welcher über die Lehrer der Religion ausgegossen wird; es ist das heilige Salböl, welches, (mit einem Ausdruck der Bibel zu reden) auf sie von oben herab fließt, wie der Thau von Hermon träuft.

Jesus Christus und seine Petrus, Johannes, Jacobus, Paulus, so wie wir ihn selbst aus seinen Reden, sie aus ihren Briefen kennen, waren solche Genies: eben dies waren so viele unter den Märtyrern, wie nicht weniger unter den frühern und spätern Fortpflanzern oder Reinigern und Wiederherstellern der Religion, — die Petrus Waldus, die Wicleff, die Luther, die Zwingli, die Franken und Spener: und welch eine schöne Anzahl solcher Herrlicher stellt uns die Katholische Kirche selbst unter ihren Heiligen, Mönchen und Missionaren auf! Die Hans Egeden unter den Grönländern, die Zinzendorfe in Europa, die Wilhelm Penn in Amerika schließen sich glorreich der stolzen Reihe an.

Denn selbst das, was rein-menschliches und menschenehrendes in der Schwärmerey oder auch in dem Fanatismus gefunden wird (der Fanatismus ist selten ohne einige Grane von diesem Gehalt) ist als ein ausgesprühter Funke jenes Genies anzusehen.

Unter den berühmten geistlichen Rednern glänzen, als moralische und religiöse Genies —

(nur daß in einigen mehr Tiefe und Innigkeit des moralischen Gefühls, in andern mehr religiöser Schwung der Phantasie vorherrschet) — die Chrysostome, Basile, Cypriane und Augustine unter den Kirchen-Vätern, die Bourdalone, Boßuet, Fenelon, Maßillon unter den Franzosen; die Tillotson und Foster unter den Engländern; die Mosheime, Spaldinge, Lavater, Zollikofer, der Dresdner Reinhard u. s. w. unter den Deutschen. Selbst Zöllner in Berlin ist ein moralisch-praktisches Genie, und ersetzt den Mangel einer schwungvolleren Phantasie durch die Herzlichkeit seines Moralsinnes. Daher — seine gemeinnützige Wirksamkeit.

Der gemeine Mann unterscheidet in seinem Prediger gar leicht Genialität und Genielosigkeit: sein bekanntes Wort: „Was von Herzen kömmt, geht zu Herzen"! ist das Axiom des Genies und jeder Kunst.

Schadow spricht durch kräftigen, originellen Ausdruck der Leidenschaft in Marmor eben so wohl zu unseren Herzen, als Spalding oder Teller in ihren Predigten.

Wenn solche Genies nicht auch immer zugleich einen strenge moralischen Wandel führen; so werden sie dennoch ihrer Wirkung auf die Gemüther nicht verfehlen, wofern ihre moralische Gebrechen dem gemeinen Manne nur nicht zu auffallend ins Auge springen. Allbekannt ist es, wie viel manche

christliche Gemeine selbst einem Lasterhaften aber genialischen Seelen-Hirten zu gut hielt. Dagegen wird freilich der Vir bonus den genialischen Geist nur desto herrlicher schmücken, und die tugendhafte Handlungen des erstern werden dem salbungsvollen Wort des andern nur desto wirksamern Eindruck geben.

Mit derselben Energie, mit welcher der tragische Dichter den Biedermann darstellt, schildert er den Bösewicht: schließen wir deshalb, daß der Dichter nothwendig das eine oder das andre seyn müsse? Nur so viel folgern wir, daß er ein Geist von starkem Gefühl und von tiefer Menschenkenntniß ist. „Wie ist's Ihnen möglich, daß sie so schöne religiöse Oden, als ihre Davidische Psalmen sind, nebst so überschmutzigen Couplets dichten können?" fragte man den berühmten Lyriker, Jean Baptiste Rousseau. „Ich bin weder brennend-andächtig, noch brennend-unzüchtig;" antwortete der Poet: „aber ich dichte, wie meine Phantasie gestimmt ist." — Diese Bewandniß hat es in der That mit dem Genie.

Aber bey dem Vortrage der Religionswahrheiten wird es immer gelten: „So ihr solches wisset, selig seyd ihr, so ihrs thut."

Die geringe Wirksamkeit der Predigten beruht, unter einer Menge anderer Ursachen, die hier zusammentreffen, vorzüglich wohl auch auf der

moralisch = religiösen Genielosigkeit der Vortragenden. O daß bey unsern so genannten Prediger = Ordinazionen sich jedesmal die Scene des Evangelii wiederholen möchte, wo es von dem großen Auferstandenen heißt: „Und als er das sagte, hauchte er sie an, und sprach: Nehmet hin den heiligen Geist.“

Aber leider! die Hände unserer heutigen Ordinatoren legen keinen prophetischen Segen auf das Haupt der Ordinanden, und ihr Othem ist — leere Luft. Die zahllosen Leitern und Stricke und Neben = Oeffnungen nicht zu erwägen, auf welchen und durch welche man in den Schaafstall des Herrn sich hineinschleicht, hineinschleppen läßt, hinein kriecht.

Unterdessen bleibt auch für das Nicht = Genie unter den Geistlichen, wenn es sonst nur ein erleuchteter Geist und ein Mann von Rechtschaffenheit ist, ein sehr schätzbarer Wirkungskreiß übrig, vermittelst des reinen und faßlichen Vortrags der erhabenen Religionswahrheiten an Katechumenen und an Erwachsene. Diese Kraft Gottes, wie der Apostel Paulus sich ausdrückt, wirkt in reinen Seelen durch sich selbst.

Mancher Biedermann unter den Mitgliedern einer kleinstädtischen Bürger = oder Bauern = Gemeine, würde, mit einigem Talent der Rede, zweckmäßiger predigen, als der junge, unlängst von der Universität gekommene Candidat des heiligen Amtes mit der

Fichti=

Fichtischen Philosophie und der — — — ſchen gelehrten Exegese im weisen Haupt.

Daß einstweilen fromme Weiber vor frommen Weibern predigten, würde gewiß sehr zweckmäßig seyn. Das andre Geschlecht würde, durch seinen angebornen praktischen Sinn für das Detail des Lebens, und eben so auch durch den ihm eigenthümlichen moralischen Zartsinn, bey dem Predigen sehr günstig unterstützt werden. Nicht zu erwähnen, daß das weibliche Herz gewisse Bedürfnisse hat, über welche nur ein Weib zu Weibern gehörig sprechen kann: so wie nur eine weibliche Phantasie gewisse feinere Wendungen der weiblichen Phantasie im mündlichen Vortrag treu wiedergeben könnte.

Da es indessen auch unter den geistlichen Herren in einem eben nicht unrühmlichen Sinne des Worts Weiber-Männer giebt, die sich sehr glücklich auf die Leitung des weiblichen Gemüths verstehen; so mag das Predigen der Weiber, nach unserer gegenwärtigen liturgischen Einrichtung, vor der Hand problematisch bleiben. Aber solche religiöse Gesellschaften, wie die Herrnhuter, sollten billig auch predigende Schwestern haben *).

Anm. *) Würd' es nicht ein wesentliches Hinderniß bey dem Predigen der Weiber seyn, daß Weiber nicht im Stande sind, Eine aus ihrer Mitte eine beträchtliche Zeit hintereinander fortsprechen zu hören, ohne ihr in's Wort zu fallen?

D. S.

§. IV.

Resultate aus der von philosophischen Systemen unabhängigen Begründung der Moral und der Religion.

A)

Sicherstellung vor eiteln Grübeleyen der Materialisten, Dogmatiker, Skeptiker, Idealisten, u. s. w.

Denn alle diese Secten haben zu ihrem Gegenstande die endliche Beziehung der menschlichen Erkenntniß auf die Dinge, mit andern Worten die Realität oder Irrealität unserer Denkgesetze: über welche endliche Beziehung immer nur gegrübelt, nie entscheidend ausgesprochen werden kann. (Verglichen den Abschnitt von der Kritik der religiösen Systeme.)

Ob Gott ein für sich bestehendes Wesen? ob er eine blosse Idee? oder auch wie viel in unserer Vorstellung von Gott reel, und wie viel ideel sey? alle diese Fragen sind nach unserer Begründung, sehr nichtig.

Der uns beywohnende religiöse Sinn, als eine ursprüngliche, von dem ewigen Weltwesen in unserer Natur getroffene Anlage — nicht also gedichtet von der Phantasie, und nicht von einer dialektischen

Vernunft blos zusammen syllogisirt, (wenn gleich durch Phantasie und Vernunft aufgefaßt und ausgesprochen) — ist eine Handleitung an der Hand des ewigen Wesens zu ihm selbst, ist ein Wort aus seinem Munde, eine Offenbarung seiner selbst an die vernünftigen Geschöpfe.

Ob die Gottheit wirklich und wesentlich alles das ist, was wir uns, vermittelst dieses Sinnes, von ihr denken;? oder ob jede erhabenste Eigenschaft, die wir ihr beylegen, selbst nichts anderes ist, als Symbol, als Hindeutung auf höhere, in der gegenwärtigen Verfassung der Dinge unverkennbare Eigenschaften? gilt, nach den Ansichten unserer Begründung, ganz gleich.

Denn nicht so wohl seine unaussprechliche Natur und Art zu seyn hat uns das ewige Weltwesen durch jenen Sinn manifestirt, als vielmehr seinen Willen und seine Absicht, grade so, und nicht anders von uns erkannt zu seyn: weil diese Erkenntnißart seiner selbst für uns in dem gegenwärtigen Zustande die allein-heilsame für uns ist, und diejenige, deren wir hienieden durch die sinnlich-vernünftige Organisazion unserer Natur allein-fähig sind: zwey Sätze, die aus den im zweyten Abschnitt dieser Schrift von uns gegebenen Erörterungen zur Gnüge erhellen.

Will der Religions-Gläubige sich unterfangen, den so genannten Philosophen oder Vernunft-

Künstlern demonstrativ darzuthun, daß die Gottheit wirklich und wesentlich alles das ist, was wir uns, vermöge unserer sinnlich-vernünftigen Erkenntnißart in ihr denken; so giebt er seinen heiligen Glauben, rettungslos, den Zweifeln, Einwürfen, Anfeindungen der Grübeley und der Sophisterey preis: wie dies auch mit der bisherigen Behauptungsart, die in der reinen Vernunft-Religion herrschte, der Fall war.

Das Schwankende, Schwebende, Ewig-Unbestimmte und Ewig-Unbestimmbare der Religions-Dogmen, nach dieser Ansicht, — die ganze Verächtlichkeit derjenigen Wissenschaft, die man mit einem — zu stolzen? oder zu niedrigen? Namen — Religions-Philosophie nannte, liegt am Tage, so wie die bedauernswürdige Gemüthslage jedes denkenden Religionslehrers, der nur in einer demonstrirten, schlußgerecht-erweislichen Gottheit Heil zu finden weiß.

Der (eigentlich so genannte) Philosoph verkennt die Schranken menschlicher Erkenntniß, wenn er es unternimmt, zu beweisen, daß die Gottheit so etwas, als wir sie uns, nach den Religionsdogmen denken, durchaus sey, oder auch durchaus nicht seyn könne: Beydes geht für immer über die menschliche Denkkraft hinaus, und kann nie bestimmt ausgemacht werden. Das größte, keiner andern Philosophie, als der kritischen zuzugestehende Verdienst des

Königsbergischen Tiefdenkers besteht darin, diese zwey Wahrheiten unüberwindlich siegreich dargethan zu haben.

Soll daher der heilige Religionsglaube über jede Grübeley einer dialektischen und paralogisirenden Vernunft erhaben dastehen; so muß er sich weniger auf die wesentliche Wirklichkeit der dem ewigen Weltwesen von uns beygelegten Eigenschaften heften und gründen, als vielmehr auf die erklärte Absicht des ewigen Weltwesens, so, (mit diesen Eigenschaften, nach dieser Ansichtsart) von uns in dem gegenwärtigen Zustande erkannt zu werden.

Denn nur das letztere, nur die erklärte Absicht des ewigen Welt-Wesens, so und nicht anders erkannt zu werden, ist über allen Zweifel und über alle Grübeley erhaben: indem sie sich selbst ausspricht, durch sich selbst evident ist.

Der Satz verdient Erläuterung: wenn wir uns gleich schon im vorigen darüber zu verständigen gesucht haben.

Daß die menschliche Gattung Vernunft, Geschlechtstrieb, Kunstsinn habe, und eben deswegen auch Vernunft, Geschlechtstrieb, Kunstsinn entwikkeln solle, mit andern Worten, daß das ewige Weltwesen eben dadurch, daß es unserer Gattung die genannten Anlagen verlieh, auch zugleich die Absicht erklärt hat, daß wir sie entwickeln sollen, — wie dies auch nun, nach dem Zeugniß der

menschlichen Geschichte geschehen ist, und nach dem Zeugniß der Erfahrung täglich geschieht, — dies kann und muß und wird, nie von der Philosophie in Zweifel gezogen werden: denn es ist Thatsache, und führt, als solche, seine Evidenz mit sich: alles Grübeln und Forscheln über Möglichkeit und Wirklichkeit einer Thatsache ist nichtig: sie steht vor unsern Sinnen, (äußern oder innern) da, und beurkundet sich selbst durch ihr Daseyn.

Ein alter Philosoph bestreitet die Wirklichkeit der Bewegung: sein Gegner, der vor ihm steht, geht auf und nieder: die Widerlegung ist vollkommen: denn die Thatsache bestätiget und bewahrheitet sich durch sich selbst.

Wer beweiset, und noch mehr, wer begreift das Daseyn der Welt, das Daseyn der Dinge überhaupt? Jede Philosophie, die sich anmaaßen würde, das Wie? des Daseyns der Dinge begreiflich zu machen, würde sich als Wahnsinn ankündigen.

Wenden wir dies auf die religiösen Anlagen in der menschlichen Natur an.

Ihre Existenz und Wirklichkeit bezweifeln zu wollen, ist eben so thöricht, als das Daseyn irgend eines wirklichen Gegenstandes zu leugnen. Ihr Daseyn, ihre Entwicklungsgeschichte ist ihr Beweiß: denn ihr Daseyn ist Thatsache.

Von allem, was wir uns als durch das ewige Weltwesen (mögen wir dies Gott — oder Uni-

versum, oder anders benahmen; mögen wir es uns als vernunftähnlich oder anders denken, gilt hier gleich. S. oben) daseyend denken, sagen wir, nach unsern Denkgesetzen, d. h. nach unsrer menschlichen Vorstellungsart, sehr richtig, daß dessen Daseyn von dem ewigen Weltwesen beabsichtet worden.

So — auch die religiösen Anlagen, die wir, ihrer eigenthümlichen Natur gemäß, als eine Tendenz der Vernunft, oder vielmehr als eine allgemeine Richtung unserer gesammten Menschen-Natur zu betrachten haben. (Verglichen unsre Deductionen darüber in dem dritten Abschnitt dieser Schrift) Denn nicht so wohl ein bestimmter materieller Inhalt von Vorstellungen und Begriffen ist uns durch die religiösen Anlagen gegeben, als vielmehr eine gewisse Form unseres geistigen Wesens, unserer Denkkraft, überirdische, göttliche Dinge zu suchen, nach ihnen zu fragen, also nicht Erkenntniß, nicht Anschauung der überschwänglichen Gegenstände, sondern blos und einzig — lebendige Ahnung davon, die wir, in dem bisherigen, um das unbekanntere dem bekannteren anzuschließen und uns dem Leser verständlich zu machen, mit dem Namen des religiösen Sinnes bezeichnet haben.

Diese lebendige Ahnung überirdischer, göttlicher Dinge hat nun die Vernunft durch die in den früheren Paragraphen von uns beleuchteten religiösen Dogmen in deutliche, praktisch-anwendbare,

dem Heil und Trost der Menschheit förderſame Begriffe aufzulösen versucht; die **Vernunft**, die, **mit dem Moralſinn** verbunden, als **das Höchste und Heiligste der Menschheit** angesehen werden muß, und daher als eine durch die Natur der Dinge selbst **berufene** und **angestellte würdige Dollmetscherin** jener überirdischen Ahnung mit Recht betrachtet wird.

Es muß der Vernunft, die keine andre, als ihre eigenen Geseze, das heißt, die ewig-unüberspringbaren Schranken menschlicher Erkenntniß anerkennt, —

> Den Flug des Denkers hemme keine
> Schranke,
> als die Bedingung endlicher Naturen.
>
> Schiller im Don Karlos.

verstattet bleiben, die Elemente dieses heiligen Sinnes **nach jeder Gestalt auszubilden**, die mit ihren eigenen ursprünglichen Gesezzen immer nur verträglich ist, und der Moralität, (mit welcher sie, die Vernunft, gleichsam im Paar geht, indem Vernunft der Moralität zum Grunde liegt, Moralität die Vernunft modificirt, mithin zwischen beyden eine Wechsel-Beziehung statt findet) nicht widerspricht.

Die **populairste**, (gemeinfaßlichste) **auf Veredelung und Beruhigung der Menschheit berechnetste Ausbildung der Elemente des Religionssinnes** ist diejenige, wel-

che in den von uns oben dargestellten religiösen Dogmen entwickelt worden. Ihre mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Anerkennung von dem größten Theil des nunmehr sechstausend Jahr alten Menschen-Geschlechts könnte wenigstens als ein Argument des Consensus omnium, (wie der Logiker sich ausdrückt) für ihre Vernunft- und Zweckmäßigkeit und Brauchbarkeit angesehen werden.

Auch kann man jeden Denker kühn auffodern, irgend eine andre Ansichts- oder Vorstellungs-Art von religiösen und göttlichen Dingen zu erfinden oder zu entdecken, welche an Gemeinfaßlichkeit, so wie an veredelnder und beruhigender, an geisterleuchtender und Herzerhebender Kraft, mit dem, was die Christus-Religion, was die reine Vernunft-Religion darüber vorträgt, zu vergleichen wäre.

Denn um den heiligen Tempel herum zu graben, seine Pfeiler wanken zu machen, seine himmelanführende Stuffen zu beschmutzen, gegen seine mit dem Namen des Unnennbaren bezeichnete Stirne Staub aufzusprengen — welcher kleine Geist, welcher Lamettrie und welcher Hegel hat es sich nicht erfrecht? Wer aber von den Platonen an bis auf Leibnitz und Kant herab hat der Menschheit etwas vorgezeigt, hat aus den Tiefen seines Originalgeistes, oder aus den Schachten der erweitertsten Natur-Kenntniß irgend etwas herauf gegraben und an's Licht gebracht, was sie mit allen Kräften des Geistes, mit allen Gefühlen des Herzens so begierig ergreifen, so treu fest halten,

allen ihren Bedürfnissen so einzig angemessen finden kann.

Daß die in unsern gewöhnlichen Religionsvorträgen herrschende Vorstellungsart von Gott und göttlichen Dingen noch mancher Läuterungen und Verfeinerungen fähig ist? Daß dem hier unumgänglichen Anthropomorphism noch immer zu viel Materielles anklebt? Daß unsre Religion des Geistes und der Wahrheit sich immer mehr vergeistigen und verwahrheiten muß (man verzeihe mir den neuen Ausdruck für den neuen Begriff)? Das ist von uns selbst in dem Abschnitt vom Antropomorphism klar erwiesen worden.

Aber diese Vergeistigung mit Schellingen und seinen Gesellen bis zum Polytheism und zu ähnlichen Abentheuerlichkeiten zu treiben, heißt die Religion zu erbärmlichen Spitzfindigkeiten herabwürdigen, heißt das Praktischeste alles Praktischen transcendentalisiren, das all-erheiternde Licht der Welt in aetherische Elementartheilchen und den Diamant in Staub auflösen.

Soll Religion irgend noch etwas geistig-erkennbares, oder richtiger, Geist-erhellendes, und Herz-erhebendes, soll sie überhaupt etwas interessantes für den Menschen, d. h. für die Menschheit seyn: wollen wir nicht das sechstausendjährige Menschen-Geschlecht, wollen wir nicht unser unvertilgbares Gefühl, wollen

wir nicht Vernunft und Natur der Lüge bezüchtigen; so muß Antropomorphism die Grundlage unserer Vorstellungsart von Gott und göttlichen Dingen bleiben. (S. den eben erwähnten Abschnitt.)

Doch müssen wir, um das, auch der verfeinertsten Geistigkeit des Anthropomorphism immer noch anklebende, Materielle immer mehr gleichsam abzuklären, — um die sinnlichen Gemüther, (wir alle, auch die Jacobi und Kanten, sind solche sinnliche Gemüther) so viel möglich, à la hauteur, zur Höhe des Göttlichen emporzuheben, — uns selbst und andre unaufhörlich erinnern, daß selbst die erhabenste intellectuelle und moralische Eigenschaften der Gottheit, und eben so ihre Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade, wie sie sich, nach dem heiligen Glauben der Religion in einer Welt der Unsterblichkeit verherrlichen sollen, nur Symbole höherer, uns unerkennbarer Eigenschaften, Hindeutungen auf namenlose, sterblichem Munde unaussprechliche, beschränkten Geistern unerreichbare Dinge sind.

Alles zusammengenommen, hat also die Philosophie das unbestrittene Recht, die Vernunftmäßigkeit, die Zweckmäßigkeit, die moralische Würde der religiösen Vorstellungsarten zu prüfen, die vernunft- und zweck-widrigen, oder moralisch unwürdigen zu verwerfen, auf möglich-

größte Läuterung der von dem allerhöchsten Wesen praedizirten Begriffe zu dringen*): diese Vorrechte hat sie auch zum Theil, nach dem Zeugniß der Religionsgeschichte, mit Ehren und zum Besten der Religionserkenntniß ausgeübt: Haben wir doch den Verdiensten der Philosophie um die Läuterung der Religion in dem zweyten Abschnitt dieser Schrift einen ausführlichen Paragraphen widmen können.

So bald nun aber die Philosophie über diese Grenzen hinausgeht; so tritt ihr die Religion in den Weg und ruft: bis hieher, und nicht weiter!

Uiber Seyn und Nicht-Seyn der Religion zu grübeln und grübelnd zu entscheiden, ist nicht mehr und nicht weniger thöricht, als über das Daseyn der Dinge zu grübeln und grübelnd zu entscheiden.

Anm. *) Es heißt doch wahrlich zu viel gefodert, daß mit dem Satz: „Gott ist gerecht und heilig“: ein Leibnitz und ein Leßing von der einen, und eine alte Frau aus der Nikolai-Gemeine in Berlin, von der andern Seite, — durchaus dieselben Begriffe verbinden sollen. Es kann Geister, ächt-religiöse Geister geben, für welche die Versöhnungslehre in der ganzen Fülle des Dogmatism oder auch die Lehre von der Ewigkeit der Höllen-Strafen Bedürfniß ist. Dergleichen Möglichkeiten lassen sich freylich unsere an ihren Schreibtischen brütende Transcendentalisten nicht träumen: aber für den erfahrnen Weltmann und für den ausgeprobten Beobachter schreiben ja auch diese Leute nicht.

Daß Dinge da sind, und daß Anlage zur Religion unserm Gemüth eingepflanzet ist, sind zwey durch sich selbst evidente Thatsachen.

Daß aber die Philosophie sich es oft angemaaßt hat, die religiöse Anlage aus der menschlichen Natur wegzuleugnen, oder auch die Anlage und die Gegenstände, worauf sie gerichtet ist, zu einer leeren Selbsttäuschung der Vernunft oder der Phantasie auszudeuteln, liegt in der Religionsgeschichte vor Augen.

Der unsterbliche Verfasser der Vernunft-Kritik hat sich eben so wohl, wie einen glücklichen Forscher, als wie einen aufrichtigen Mann gezeigt, indem er jene religiöse Anlage der menschlichen Natur als unwidersprechlich, so wie die Wirklichkeit ihrer erhabenen Gegenstände, anerkannt hat: ob gleich er diese religiöse Anlage zu einseitig, nämlich fast blos moralisch erklärt, und die intellectuelle Seite zwar nicht ganz übersehen, aber doch nicht bis zu der ihm gewöhnlichen Tiefe ergründet hat.

So wie, durch unsre Ansicht, die Religion vor philosophischen oder vielmehr vor dialektischen Grübeleyen sicher gestellt ist; so auch — die Moral.

Hier zwar liegen die Gegenstände nicht wie in der Religion, in den Regionen des Uiber-

schwänglichen; aber die unbedingte Reinheit der moralischen Gesinnung und Handlung, welche durch das Pflichtgebot angefordert wird, ist dennoch von philosophischen Dialektikern häufig angefochten, bekrittelt, mißgedeutet, weggeleugnet worden: — Siehe die Geschichte der Moral. —

Ist es uns also gelungen, die Unbedingtheit des moralischen Pflicht-Gebots als Thatsache unserer vernünftigen Natur, gleichsam als das dem Vernunft- und Freiheit-begabten Wesen zur möglich-sorgfältigsten Bearbeitung und Auflösung vorgelegte Problem zu vindiziren; so ist es, eben als Thatsache, über alle Grübeleyen und Anfechtungen erhaben.

Daß wir unter dem Ausdruck „Unbedingtheit“ keine qualitatem occultam verstehen; daß wir sie im Gegentheil als in die Kategorien des Allgemein-wahren, Allgemein-guten, Allgemein-nützlichen, Allgemein-beglückenden auflösbar betrachten, wird aus unsern Erläuterungen darüber im fünften Abschnitt genugsam erhellen.

Ein anderes Resultat aus unserer thatsächlichen Begründung der Religion und Moral ist

C)

Die höchste Consolidazion der religiösen und der moralischen Begriffe.

Nach unserer Darstellung sind die Begriffe Gottheit, göttliche Dinge, Vorsehung, Unsterb-

lichkeit nicht, wie sie's in den gewöhnlichen Systemen der Philosophie erscheinen, die äussersten Spitzen und feinsten Endfäden der menschlichen Erkenntniß, das aetherisch scheinende Spinn-Gewebe der (an sich so groben) Sinnlichkeit, die lezten in's unendlich feine ausgearbeiteten Ringe der alles zusammenfügenden Begriffs-Kette; sondern erhabene Anfänge einer größern und herrlichern, alles Menschliche, alles Irdische übertreffenden Reihe der Dinge; unendlich-schäzbare und köstliche Aether-Theilchen eines neuen Himmels und einer neuen Erde; der Saum von dem Gewande des, der ist; einige hoch-bedeutende Sylben aus dem Munde der ewigen Wahrheit.

Ohne Bild: Die religiösen und moralischen Begriffe werden nicht von der Philosophie gemacht, sondern sind von der Natur gegeben; Philosophie ist nur die Auslegerin, nicht der Verfasser; sie ist der das Wort der Natur wiederhohlende Herold, nicht der Selbstsprecher desselben: ohne die in unserm intellectuellen und moralischen Selbst vor aller Philosophie und vor aller Vernunft-Entwicklung praeexistirten Keime und vorliegenden Elemente dieser Begriffe, würde Philosophie sich nie dazu erhoben haben. Diese Begriffe, oder richtiger, die intellectuellen und moralischen Keime dieser Begriffe sind daher eben so wohl, als Vernunft, Freyheit, jeder schön-

Trieb und jede Kraft in uns, als unmittelbare Geschenke des ewigen Welt-Wesens, nicht als menschliches Mach-Werk oder als künstliches Syllogismen-Spiel anzusehen.

Das hohe Werk der Natur sich verdeutlichen, den ursprünglichen Keim entwickeln — kann die Vernunft freylich nur auf dem Wege der Ideenauseinandersetzung und der Schlußverkettung.

C)

Religion und Moral bilden die oberste Gesetzgebung aller menschlichen Dinge; bilden selbst das negative Kriterium der — noch aufzufindenden — wahren Philosophie: Denn nur diejenige Philosophie wird die wahre seyn, welche der Religion und Moral nicht widerspricht.

Der Stolz der Philosophen stieg bis jetzt so hoch, daß sie es sich anmaßten, in der Religion und Moral — nicht nur negativ, (denn dies verstattet ihnen die Natur der Dinge. S. oben) sondern sie gar positive Gesetze zu geben; sie zu behaupten, oder auch, wenn es die Consequenz der Schlußreihen ihres Systems mit sich brachte, sie fallen zu lassen, — zu vernichten.

„Aber

„Aber gesetzt, die von dir aufgestellte neue „Begründung der Religion und Moral stände „endlich einmal auf festem Boden, unterdeß du „deine Grundsteine nur über die dampfenden Trüm„mer aller bisherigen Moral- und Religions„Systeme hingetragen hast: Was ist es denn an„ders, als Philosophie, wodurch du geleistet, wenn „du etwas, oder wie viel du irgend geleistet hast?“

So hör ich die Gönner der philosophischen Systematik mir ins Angesicht reden!

Ich antworte: „Ihr werdet hoffentlich meine Begründungsart in keine Eurer gewöhnlichen Schächtelein des Systems einzwängen können“ in jedem Fall lasset mir das kleine Verdienst, Euch eure Schächtelein mit den vielversprechenden wenig enthaltenden Aufschriften in der Hand zerschlagen, wenigstens sie bey meiner Begründung entbehrt zu haben. Die Kantische Schachtel war unter allen für mich bequem die brauchbarste, weil ihre für wahre Aufschrift: „Kritik und Formal-Philosophie“ unter allen am wenigsten versprach, und da glauben lehrte, wo Ihr andern dogmatisch behauptetet oder laugnetet, oder ins Blaue dialektisirtet.“

Sind also Religion und Moral heilige, durch keine philosophische Grübeley wegzulaugnende Thatsachen unserer erhabenen Menschen-Natur; so kann ewig keine Philosophie die wahre seyn, die diese Thatsachen wegläugnet oder falsch auslegt.

Bezweifelt immerhin die Realität aller menschlichen Erkenntniß! Erklärt alles Wissen für Schein, und alles Erkennen für Täuschung! Aber lasset

uns Religion und Moral unangefochten. Denn Eure Systeme über die Wahrheit machet Ihr: — die Wahrheit selbst — schaffet Gott.

So prophezeiht der Kalender-Macher dem Landmann die Witterung für das ganze Jahr: aber die Natur macht das Wetter.

11)

Kein Mensch ist vollendet, ohne Religion und ohne Moral.

Daß ein Mensch ohne moralische Veredelung nicht vollendet seyn könne, hat man nie zu bezweifeln gewagt.

„Wie auch nicht ohne Religion soll ein Mensch vollendet seyn, das heißt, den eigenthümlichen Charakter der erhabenen Menschen-Natur nicht in sich ausprägen können?"

Ich antworte: „Auch ohne Religion kann ein Mensch seine Vollendung nicht erreichen." Denn, nur Moral und Religion verbunden, vollenden den Menschen. Beyde sind gleich-wirkliche, gleich-wesentliche Anlagen unserer vernünftigen Natur. Beyde wurzeln in dem Vermögen des Übersinnlichen, die eine mehr, die andre weniger unmittelbar; durch beyde spricht sich die höhere Würde der Menschheit aus: der moralische Mensch allein ist würdig, Religion zu haben; und man kann nicht Religion haben, ohne zugleich ein moralisch-guter Mensch zu seyn.

Ein vernünftiges Wesen, welches Geist und Herz nicht harmonisch lebet, ist nichts mehr und nichts weniger, als — ein geistreiches Thier.

— coelum adspicere
jussit et erectos ad sidera tollere vultus.
Ovid.

Dieß ist die allein-würdige, körperliche und geistige Attitüde des Menschen. Das große Wort:

Sursum corda!

ruft dem Menschen das ewige Welt-Wesen durch die religiöse Anlage wie mit eigenem Munde zu.

Wie ists möglich, selbstvergessener Sterblicher, dich vollendet zu glauben, bey der gänzlich-vernachlässigten Ausbildung einer der wesentlichsten Anlagen deiner hohen Natur? Kannst du vollkommen-vernünftig, vollkommen-würdig deiner selbst handeln, wenn du nicht in dem Plan des unermeßlichen Ganzen, von welchem du ein Theil bist, nicht nach der Idee und dem Willen des allerhöchsten Weltwesens handelst? Wenn der höchste und hehre aller Gedanken, der an das Universum, nie deine Seele berührt?

Von der entgegengesetzten Seite kannst du vernunftmäßiger, würdiger, erhabener handeln, als wenn du dich in Handlungen und Gesinnungen gleichsam vereinigest und verschmilzest mit dem Universum, mit dem allerhöchsten Wesen? wenn du, so viel du davon in deinem Kreise erkennest, seine Gedanken die deinigen, und seine Wege die deinigen seyn lässest: wenn es der höchste der Wünsche deines Herzens ist, wie dort des frommen Mannes: „Herr! zeige mir deine Wege, und lehre mich deine Pfade! Erhalte mich auf ebener Bahn.“

Wenn der Theil den Weg des Ganzen wandelt, kann er richtiger wandeln?

Verächter der Christus-Religion! fühlet eure Blöße: Eure geheimsten Lehrsätze vom Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes, von seinem Geist, dem ihr nicht in den Höhen des Himmels und nicht in den Tiefen der Erde entfliehen könnet, von der unbedingten Hingebung in seine Fügungen, von dem Vertrauen, daß denen, die ihn lieben, endlich doch alles zum besten dienen müsse, — diese geheimsten Lehrsätze, welche Eure Kinder stammeln, und mit denen auf der Lippe Eure frommen Greise sterben, drücken erhabnere Wahrheiten aus, als alle Peripatetiker und Stoiker des Alterthums, als alle Eudämonisten und Kategoristen je in ihren feinausgesponnenen Systemen zusammen buchstabirt haben. — Und Ihr, Theologen! schämet Euch endlich einmal, die erhabensten Lehren der Christus-Religion für Wolfische Demonstrazionen, für Kantische Antinomien, für Fichtische Transcendentalismen und für Schellingische Hylozoismen hinzugeben! Schämet Euch endlich einmal, Euch von der Hand der Weisheit loszureißen, und Euch nichtigen System-Webern an die Ferse zu hängen.

Leset noch einmal eure weggeworfne Katechismen hier, und werdet vom heiligen Schreck

ergriffen über die erhabenen Wahrheiten, welche er enthält, erhabener, heilbringender, geisterleuchtender und herzerquickender, als Euch Kantische Kompendien der Metaphysik und der Moral, und Fichtische Wissenschaftslehren je vor-transcendentalisiren mögen.

Haben Gelehrsamkeit und die sieben Magister-Künste Euch das volle Herz der Natur so ganz ausgetrocknet und zusammengeschrumpft, daß Euch diese scholastische Trockenheiten mehr behagen, als die Himmels-Speise der Christus-Religion; dann erinnert euch wenigstens, daß dem armen Volk, welches Ihr lehren, trösten, beruhigen sollt, weder Eure gelehrte Bibel-Exegesen noch Eure kategorisch-moralische Deductionen, noch selbst Eure „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" behagen können. Vergeßt alles, was ihr als nur zu gelehrige Schüler zu den Füßen eurer angebeteten Kanten und Fichte's gelernt: und setzet euch, wie Maria, zu Jesu Füßen: und ihr habt, wie Maria, das beste Theil erwählet.

So gewiß das Göttliche über das Menschliche, das Geistliche über das Weltliche herrschen muß; so gewiß muß die Theologie über die Philosophie, die Religion über die schlichte Vernunft herrschen. Ihr verkanntet Eure hohe Würde, so lang' Ihr die Religion von den Syllogismen der Philosophen abhängig machtet. Wie wohin, in welche finsteren Abgründe des Skepticism, des

Idealism, des Hylozoism diese führen, sehet ihr zum Theil an Euch selbst, und beweiset es, so viele unter Euch der Wahrheit aufrichtig huldigen, durch redliche Palinodien.

Welche bettel-armselige Rolle — möcht' ich beynahe sagen, — die Religion in dem egoistischen, eudämonistischen und idealistischen, namentlich noch in dem Kantisch-kategorischen Moral-System spielte? liegt vor Augen: ein armseliges Angehänge der Moral war hier die Religion; — ein Gewicht von Papier an eine sich automatisch bewegende und spannende Uhr, der Mode halber mit seidnen Bändchen angeknüpft: ein — „Wie es euch beliebt!" ein „Auch gut!" — war die Religion. Man konnte sie mit der Moral verbinden, oder auch nicht! Es kam drauf an, daß der kleine Geist solcher kleinen Hülfsmittel!! bedurfte!

Jesus Christus redet von dem Wegwerfen der Perlen vor die Säue! Unsre allerneuste Philosophen hatten die Perle, Religion, in ihren syllogistischen Schächteln, wie Kleopatra die ihrige im Weinbecher, aufgelöst und in die öde Pfütze der Speculazion vergraben.

E)

Durch die Ansicht der Religion als Thatsache der menschlichen Natur erhält die reine Vernunft-Religion eine Art von sinnlich-anschaulicher Evidenz und Wirksamkeit, wie die Offenbarung sie einst vermittelst historischer Thatsachen hatte.

Uiber Evidenz und Wirksamkeit der letztern vergleiche man, was im ersten Abschnitt gesagt worden. Der Schluß auf die reine Vernunft-Religion, als Thatsache, zieht sich von selbst: Denn wenn hier die Phantasie weniger Spiel-Raum findet; so erhöht es die Vernunft durch die sich selbst beurkundende Evidenz.

F)

Religions-Lehrer und Religions-Gläubige erhalten durch unsre Ansichtsart der Religion eine hohe, unerschütterliche Zuversicht.

Dies Resultat geht aus dem bisherigen von selbst hervor.

„Ich weiß, an wen ich glaube, und bin gewiß, daß :c." So sprach Paulus, und nur weil er mit so hoher Zuversicht sprechen konnte, war er Paulus. „Was wir gehöret haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir beschauet und

„unsre Hände betastet haben, das verkündigen wir euch." So spricht Johannes; und nur weil er so sprechen konnte, war er der treue Zeuge Jesu. Alle Märtyrer der Religion, alle Apostel, alle standhafte Bekenner, alle Reiniger und Wiederhersteller der Religion waren — unerschütterlich Überzeugte: Dogmatism ist die unumgänglich-nothwendige Form der Erkenntniß, wenn Religion als Religion wirken soll.

Eine skeptische, eine kritische, von Antinomien, von Thesen und Antithesen umzäunte Religion kann unmöglich, als solche, wirken.

Da die Kantische Religion am Ende darauf hinausläuft, daß wir, (ich bediene mich seines eigenen Ausdrucks) so handeln, als ob ein Gott wäre: so möcht' ich versucht seyn, den Vorschlag zu thun, die Kantische „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft," — immer eine schleppende Umschreibung, — schlechtweg die Religion „Als ob" zu nennen.

Mit dieser unerschütterlichen Zuversicht des Religiosen sind wir aber keineswegs gemeint, die Überredung einzuflößen, als wenn Religion, nach unserer Ansichtsart, nunmehr aus dem Glauben, was sie, nach der Bibel, immer nur seyn soll, in's Schauen übergienge. Die überschwänglichen Gegenstände derselben bleiben ja auch so noch unerkennbar, unerreichbar: Kein Auge sieht es, kein Ohr hört es, und in keines

Menschen Herz ist es gekommen: es ist auch so noch nur — eine gewisse Zuversicht, dessen, was wir hoffen, und ein Nicht-Zweifeln an dem, was wir nicht sehen. (Brief an die Hebräer.) Auch so noch kommen für den Gottgläubigsten zuweilen Stunden, wo ihm um Trost sehr bange ist. (Psalm.) Da, wo der Geist weder sinnlich anschaut, noch mathematisch-demonstrativ, erkennt, kann es einmal nicht anders seyn.

Aber wohlan denn! treuer Diener der Religion! wahrer Priester in dem Tempel des Herrn, der nicht mit Händen gemacht ist! Sprich dein hohes Wort zu der versammelten Gemeinde Gottes im Geist und in der Wahrheit! und sey versichert, daß es Ohren finden wird, die es hören, Herzen, in welchen es wiedertönen wird. Ist es denn Menschen-Wort, was du verkündigest? Haben es Philosophen ausgedacht? Steht es blos in ihren Kompendien? O! vergeß es nicht! Gott hat es mit eigenem Munde ausgesprochen, im Angesicht der gesammten vernünftigen Geister-Welt ausgesprochen, und alle haben es vernommen: in aller Herzen steht es mit Flammenschrift eingegraben: Ruf es nur laut, laut, daß es bis in die Seelen schallt: in den Seelen sind die Saiten aufgespannt, aufgespannt von der Hand der ewigen Natur, die es wiedertönen werden.

Nicht in allen ist der heilige Kunstsinn gleich-rege, nicht alle Herzen tönen das gehörte

Wort gleich-laut zurück. Weißest ja nur gar zu wohl, *welche Betäubung* oft Sophisterey der Vernunft und Sophisterey der Leidenschaft, böse Sitte und böses Beyspiel, hervorbringen können! Weißest ja insbesondere, daß es in jeder Kunst, und auch in der Religion und Moral, *alltägliche, mittelmäßige* und *stumpfe Geister* giebt, und daß der Genies immer nur wenige sind! Aber sprich *nicht mit skeptischem Zittern*, und *nicht mit kritischem Zagen*! sprich mit hoher, voller Brust! mit unerschütterlicher Zuversicht! *Deine Sache* ist eine *sehr gründliche*, eine *sehr wahre*, eine *sehr gute Sache*! sie ist *Sache der Menschheit*! sie ist *Sache Gottes*! Der Bösewicht höre dich Moral predigen; und schlag' an seine Brust, und seufze, wie dort die Jünger bey der Anhörung der Rede ihres göttlichen Meisters: „*Ja! wer kann denn selig werden*“! Der Gottesleugner höre dich Gott in der Natur, Gott in unserm Herzen verkündigen; und rufe aus! „*Gott ist um euch, ist in mir: und ich wußte es nicht*! Der Ungläubige höre dich ewiges Heil der leidenden Tugend, ewige Erquickung den frommen Duldern verheißen: und erhebe den Blick zum Himmel, und seufze: „*O dürft' ich es glauben können*!“

Ja *tritt* und *stehe fest*! *die Stätte*, wo *du stehst*, ist *heiliges Land*: es heißt *Natur, Menschheit, Ewigkeit*.

Der edle Teller, im gerechten Zorn entbrannt gegen die Gott- und Religion-entehrenden Uebel, welche das frevelhafte Priester-Geschlecht über die Kirche Christi, über die Menschheit gebracht, schlug wohlmeinend vor, die Religionslehrer statt Priester Prediger zu nennen. Er wußte nicht, daß man, unter andern in Preußen, das Volk mit einem Seufzer sagen hört: „Ja freilich! Prediger haben wir in unsern Tagen; aber keine Priester.“! Man sieht unerinnert, welchen hohen Sinn das Volk mit dem letztern Ausdruck, im Gegensatz mit dem erstern, verbindet.

Aber wahrlich! Nur zu lange waren wir — Prediger: es ist Zeit, daß wir wieder Priester werden. Die Wegwerfung der philosophischen Syllogismen, der Kategorischen Imperative, der ganzen Kritischen (wahrhaft-Kritischen!) Religion „Als ob“ wird ein wesentlicher Vorschritt dazu seyn.

§. V.

Anschluß der geoffenbarten Religion des Christenthums an die von philosophischen Systemen unabhängig begründete reine Vernunft-Religion.

Dieser Anschluß macht sich so leicht!

A)

Jesus Christus und seine Apostel haben den heiligen Sinn in dem Menschen-Geschlecht so einzig geweckt: und die Religion des Christenthums war, bis auf unsre Tage der philosophischen Transcendentalisirung und Verwässerung, der gewaltige Stimmhammer der Herzen zur Hervorbringung jener göttlichen Harmonien, welche in diesem Sinne tönen. Von ihr gilt es, was dort Jehovah bey dem Propheten sagt: „Mein Wort ist ein Hammer, der Felsen zerschmeißt". Forscher der Geschichte und Kenner nicht blos der politischen, sondern, (welches etwas seltener ist) der psychologischen Entwickelung des Menschen-Geschlechts! saget, — was würde aus der Religion in Europa, in dem scholastischen, skeptisirenden, kritisirenden, transcendentalisirenden Europa geworden seyn, ohne Bibel und ohne Christenthum? Nichts mehr und nichts weniger, als was sie, in Griechenland, ohne Sokrates und Plato war: (S. den ersten Abschnitt dieser Schrift) und was sie jetzt auch in so vielen Geistern ist, die sich Philosophen, ja gar Theologen nennen.

Die eigenthümliche Art Jesu Christi und seiner Apostel, unmittelbar zum Herzen zu reden und den heiligen Sinn ohne Syllogismen und ohne Demonstrazionen, aber kräftiger als durch beydes, anzusprechen, — diese göttliche Lehr-Kunst haben wir — geistliche Red-

ner — ach! daß uns allen doch Cicero immer beredter schien, als Christus und Johannes und Paulus — diesen Sprechern des Ewigen leider gar zu wenig abgelernt.

B)

Durch seine Auferstehung ward Jesus Christus dem menschlichen Geschlecht, wie die Bibel ihn so erhaben nennt, der Fürst des Lebens, der Erstgeborne von den Todten.

So geschah einst eine That der Welt der Unsterblichkeit auf dieser Erde! Durch die Schöpfung rief die Gottheit der vernünftigen Natur zu: „Ich bin!" Durch die glorreiche Auferweckung des großen Getödteten sprach sie zu ihr wie vom Himmel herab: „Du wirst seyn": „seyn in Ewigkeit." So ward die Religion des Christenthums der Menschheit das Siegel der Unsterblichkeit!

Daß der Glaube der Apostel an Jesum nur ein Glaube an den Auferstandenen war; das sagen sie doch wohl laut genug? Daß er auferstehen würde und auferstehen müßte, erklärt Er selbst doch wohl unmißverstehbar? Aber freilich haben wir den Erhabenen — seit wie lange schon — beynahe zum Apollonius von Thyana exegesirt!! Die Exegeten haben es mit seiner Person gemacht, wie die Philosophen mit dem religiösen Sinn.

§. VI.

Summarische Darstellung unserer bisherigen Deductionsart der Religion und der Moral.

Wie klopft mir das Herz, daß ich diese Darstellung mit den Worten eines Andern geben kann, dessen Werk, — obgleich von einer mir sehr verhaßten, — von der polemisch-transscendentalen Gattung, mir eben jetzt erst in die Hände fällt. Sollte also der Weg, den ich in meiner bisherigen Darstellung gewandelt, den Lesern des Tages eine Thorheit, den Philosophen des Tages ein Aergerniß scheinen (wie es, nach der herrschenden religiösen, oder richtiger, irreligiösen Stimmung wohl nicht anders seyn wird), so kann ich mich wenigstens eines Genossen dieser Thorheit und des gegebenen Aergernisses rühmen.

Der Leser erfreut sich hier zugleich des Vortheils, einige der Praemissen, die ich bey meinen praktischen Conclusionen in dieser „Skizze von einem Buch" voraussetzte, die ich aber in dem Buch selbst gewiß aufgestellt haben würde, entwickelt zu sehen: der Verfasser nimmt mir die Gedanken aus dem Geist, die Worte von der Lippe:

„Die Schulweisheit trägt im Herzen den Tod, nur auf der Lippe ist ihr mattes Leben; und ihre

Umgebung von Formeln, Beweisen und Konstructionen liefert den Brennstoff ihres eigenen Scheiterhaufens."

Ist es auch so mit der Wahrheit? Bleibt von ihr, nach einem grossen Verbrennungsproceß, nichts feuerbeständiges, sondern nur Asche? Stürzet den Menschen seine Liebe zur Wahrheit in den Abgrund des Zweifels an Allem? Damit er wissend und wachend umfange das Nichts, erkalte im innersten Leben, um nie wieder zu erwarmen?

Philosophie sollte den Menschen retten; und sie hat ihn in ihren Orakeln verdammt. Sie versprach Wahrheit; und gab Wahn.

Es lag an ihrer eigenen Ohnmacht. Sie selbst, die Betrügerin, war zugleich die Betrogene, und hatte begonnen mit dem Wahn einer alles beherrschenden Gewalt.

Die Bedingungen der Erkenntniß machen erst die Erkenntniß möglich, nicht umgekehrt; das Bedingende durch das Bedingte entstehen lassen wollen, heißt mit Nichts anfangen und mit Nichts enden. Bedingte Erkenntnisse lassen sich untereinander verknüpfen, zusammenstellen; werden aber durch keine Zusammenstellung unbedingt. Darum begreift der Mensch Vieles, aber nicht Alles; manches bleibt ihm verborgen und unbegreiflich; und zwar das Erste, ursprünglich seine Erkenntniß bedingende, was über das mechanische Construiren, Verknüpfen, Zusammenfügen in der Erkenntniß

hinausgeht; jede Kraft, die wir nicht mechanisch aus-einander legen können; jede dynamische Entwickelung.

Aber es geht etwas hinaus über den Mechanism, so gewiß es ein menschliches Erkennen, ein Nach-Construiren und bedingtes Zusammenfügen giebt. Was ist es? Welche Wahrheit sollen wir ihm beylegen?

Eine unbegreifliche Wahrheit; denn sonst wär' es nicht höher, als der Mechanism, wäre nicht das Erste. Die Urkraft der sichtbaren Welt, welche den zahllosen Individuen Leben und Bestand verleiht, das Prinzip des Seyns und Werdens ist dem menschlichen Erkennen unerforschlich. Was der Mensch bildet und zusammenfügt, ist kein Leben, kein wahres Werden, Schaffen; kein individuelles Bestehen.

Auch im Menschen geht etwas hinaus über den Mechanism, über seinen an Gesetz und Verhältniß gebundenen Verstand, über seinen an Bedingungen gebundenen Sinn; wir nennen es Freyheit, höhere Vernunft.

Sie ist das Erste im Menschen, er wäre nicht denkend, merkend, begreifend, ohne Freyheit. Alle geistige Eigenschaften setzen einen freyen, über Mechanism sich erhebenden Geist voraus, der nach Zwecken ordnet, trennt, verbindet. — Der Mensch hat Instinct zur Freyheit, ist vernünftig, d. h., den Mechanism erkennend und beherrschend.

Es

Es scheiden sich im Menschen, als einem vernünftig-sinnlichen Wesen, die sichtbare und die unsichtbare Welt: der Sinn weiset auf das Sichtbare, die Vernunft auf das Unsichtbare.

Das allen Beweisen Vorausgehende läßt sich selbst nicht wieder beweisen; also nicht der Sinn und die Vernunft, nicht das Sichtbare und Unsichtbare. Wodurch werden wir gewiß von dem Sichtbaren? Durch den Sinn. Wodurch werden wir gewiß von dem Unsichtbaren? Durch die Vernunft.

So haben wir dann zwey Unbewiesene, die ihre Wahrheit und ihr Daseyn nicht aus Schlüssen entlehnen: die sinnliche Welt, und den vernünftigen Geist.

Weder die Natur, noch der vernünftige Geist des Menschen sind ausschließend das Erste, von dem alles Leben und Daseyn seinen Anfang genommen hat: nicht die Natur, denn sie ist endlich, bedingt, im Bestehen und Wirken; nicht der menschliche Geist, denn sein Erkennen und Produciren ist gebunden an diese Endlichkeit. Das Erste ist über der Natur und dem Menschen, entweder wesenhaft Einer, oder unwesenhaft Keiner; entweder Gott oder Nichts.

Auf Einen deutet die höhere Vernunft des Menschen, die ein Größeres, Edleres, Besseres

anerkennt, als sich selbst; die eben in diesem Anerkennen, in dieser überirdischen Natur webet und ist. Sie kann sich selbst nicht aussprechen, ohne zugleich den Einen auszusprechen, und darum tönet hervor aus dem Munde des vernünftigen seiner selbst inne werdenden Menschen, der Name Gottes.

Aermlich ist es, das Daseyn des ersten Daseyenden beweisen zu wollen. Kann denn überhaupt der Mensch Daseyn beweisen? Ist es nicht grade dieses, was allen Analysen und Synthesen seines Verstandes auf immer entflieht? Wie könnt' er mit Formeln und Syllogismen das Daseyn der Luft und des Lichtes darthun, wenn er nicht wirklich lebte? Wir werden überzeugt von dem Seyn der Natur, durch das Zeugniß der Sinne; von dem Seyn Gottes, durch das Zeugniß der Vernunft.

Durch Zeugnisse also, nicht durch Beweise. Eine solche Gewißheit und Uiberzeugung hat man von je her Glauben genannt. Niemand glaubt etwas, das sich beweisen läßt; im Mangel der Beweise ist das einzige Fundament der Uiberzeugung, Glaube.

Wir glauben an Gott, der ist, weil er ist, den Unbegreiflichen, den Unbeweisbaren; so wie wir an uns selbst und das Daseyn einer sinnlichen Natur glauben.

Wie viel größer und herrlicher ist diese Überzeugung, als eine Überzeugung durch Beweise! Sie gehet hervor aus Freyheit, aus himmelwärts strebender Vernunft, aus der ersten Hand, nicht aus der zweyten. Die Welt des Begreiflichen ist nur möglich in einer Welt des Unbegreiflichen, das Bewiesene nur im Unbewiesenen; Sinn und Verstand in einem über Sinn und Verstand Erhabenen. Wie können wir in Begriffen erkennende Menschen beweisend wissen, was in der großen Schöpfung mit ihren Myriaden Welten das Erste und das Letzte ist; da wir nicht beweisen und begreifen, woher wir kommen? und wohin wir gehen? Nur ein Menschen-Alter, ein Bruchstück des ewigen Lebens und Seyns, liegt uns vor Augen, wir erforschen es dürftig durch Erfahrung; darüber hinaus ahnen wir mit weissagender Vernunft, und doch wollen wir das Geahnete beweisen? Wollen das Unsterbliche kleiden in das Sterbliche, und die erhabene Mutter alles Denkens und Beweisens entseelen durch ihre eigene Kinder?

Zweck der wissenschaftlichen Philosophie war von je her ein Erstes, ein Unbedingtes; aber für das Wissen und Erkennen, für Deduction und Construction. Sie suchte dies Erste auf ihrem Felde, auf dem Felde des Wissens und Beweisens. Was konnte sie finden, da alles Wissen und Beweisen Bedingungen voraussetzt? Nur Bedingtes, nur Endliches; nur einen Begriff, einen Satz, eine Anschauung, und es konnt' ihr nicht gelingen,

irgend eine dieser Endlichkeiten zum Unbedingten, zum Unendlichen zu erheben.

Anerkennung eines Wesens über uns, eines Ersten, Lebendigen, heißt Religion.

Ist Gott der Erste, der Urquell alles Werdens und Seyns, ist in ihm Wille und Vernunft; so ist er auch der Vollkommenste, Beste, Heiligste. Die Freyheit des Menschen, seine höhere Vernunft, besteht in der Erhebung zu Gott, im Aufschauen von der Schöpfung zu dem Schöpfer.

Das Streben nach einem unsichtbaren, überirdischen Guten, Wahren, Schönen, gebiert Sittlichkeit und Tugend, als das sichtbare Abbild eines verborgenen Vorbildes. Hierin besteht der Geist der Religion; Symbole und Geschichte, Gesetz und Pflicht, sind nur der Buchstabe jenes inwendigen Geistes.

Die frühere Religion der Menschen entstand aus einer Vergötterung unsichtbarer und unbegreiflicher Naturkräfte; ein roher Polytheismus, der unmöglich gewesen wäre, wenn er sich nicht in einen, dem innersten Wesen des Menschen angehörigen Monotheism auflösen ließe. Die uncultivirte Menschheit findet es leicht, aus der kleinen Sphäre ihrer Erkenntniß zu weichen, und etwas

Unbegreifliches über sich zu erkennen; die cultivirtere Menschheit hat den erweiterten Kreis ihres sinnlichen Merkens und verständigen Begreifens so lieb gewonnen, daß sie sich in Begriffen einsargt, und den Glauben an die Gottheit wegdenket und wegbeweiset.

Aber die Kultur der Menschheit steige bis zu ihrer höchsten Stufe, ihr begreifliches Erkennen ist immer bedingt; es muß stehen bleiben bey einem Unbedingten, entweder bey einem Gott oder bey einem Nichts. Jenes ist die Wurzel der Religion, dieses die Wurzel des Atheism. Namen-Verwechselung, durch welche das Nichts Gott, und der Atheism Religion genannt wird, (welches in den oben kritisirten Heiligen Reden der Fall ist), kann die Sache nicht ändern.

Sittlichkeit ohne Freyheit ist ein Unding. Nur freye Wesen, die außer der bedingten Kette von Ursachen und Wirkungen Selbst-Ursache und Person sind, können das Große in ihren Handlungen achten, das Kleine verachten. Giebt es keine Persönlichkeit als wahres Wesen, ist sie nur Erscheinung, hervorgehend aus dem „An sich" der Nicht-Person; so spricht diese Nichts-Lehre nur mit Inhaltslosen Worten von Sittlichkeit.

So lange die Menschheit noch wahre sittliche Energie besitzt; so lange widersteht sie den Wir-

kungen einer solchen Philosophie, und läßt sich den Glauben an Gott, und an den eigenen Geist nicht aus dem Herzen reißen. Denn eben mit diesem Glauben besteht die sittliche Kraft, besteht die Zuversicht auf ein unmittelbar-Rechtes und Gutes. Ist das menschliche Denken und Handeln nur ein ewiges Weben von Nichts und zu Nichts; nur ein Traum-Dichten von Erscheinungen zu Erscheinungen; was bindet denn das Gewissen? was heiligt Verträge? dann giebt es über Euch keinen Himmel, und unter Euch keine Hölle.

(Die Kantische Phänomenen-Philosophie lehrt nichts anderes, als jenes Weben von Nichts zu Nichts, von Erscheinungen zu Erscheinungen!)

In vergangenen Jahrhunderten wandelte die Menschheit den Pfad des Glaubens. In ihr war Ehrfurcht, Scheu vor höherer Gewalt, durch Religion gebundener Wille. Sie haßte den Atheism, wenn sie auch Gott nur im Buchstaben oder in sinnlichem Bilde liebte; Aufhebung aller Pflichten war ihr ein Greul, wenn sie gleich mit leeren guten Werken sittlich zu werden wähnte. Glaube war wenigstens die Quelle des Aberglaubens, und Anerkennung moralischer Verbindlichkeit die Quelle der Aftermoral.

Unser Zeitalter wollte sich vom Buchstaben befreyen; und es hat die Sache selbst verloren; man

vertilgte den Aberglauben durch Unglauben. Eine beweisende Vernunft wollte das Daseyn Gottes darthun, und ward erst spät genug die Unmöglichkeit inne. Aber sie hat, mit dem Unglauben außer ihr, und über ihr, einen Aberglauben an sich selbst gewonnen; und leugnet nun mit eben der Entschiedenheit einen Gott, mit der sie einst Beweise seines Daseyns ersann. Die Vernunft unserer Tage wollte eine Sittlichkeit ohne Religion, und raubte so lange dem Recht und der Pflicht ihr Göttliches und Heiliges, bis alles in Rauch sich auflöste, und nichts mehr übrig blieb.

Wesen, Daseyn jeglicher Art ist uns ein Geheimniß. Auf Wesenheit vertrauend, merken und erfahren wir in der Natur, reden zu den Menschen, heben unser Antlitz empor zu Gott. Gewissen, Recht und Pflicht können sich nur in diesem Glauben gestalten. Was edel, schön und gut ist; was dem Leben Dauer giebt, und den Tod überwindet: stammt aus dieser verborgenen Kraft und Gewalt der Menschheit.

Anmerkung zu dieser Deduction.

Diese ganze Schlußreihe ist, als demonstrirte und demonstrable Philosophie betrachtet, sehr angreifbar und sehr umstößlich: aber als Dollmetschung und Auslegung des heiligen Sinnes in uns, als Commentar des religiösen Glaubens, über alle Syllogismen der Philosophie erhaben, mit welchen allenfalls nur die Erweislichkeit der behaupteten Lehr-Sätze angefochten, keineswegs aber das Gegentheil des Behaupteten erwiesen werden kann.

Bardill scheint die von unserm Verfasser — sehr richtig als indemonstrabel, aber als durch sich selbst evident und durch den Glauben allein ergreifbar vorgetragene Axiome, oder wenigstens ähnliche, bis zur discursiven Demonstrazion, ja wie man fast schließen sollte, bis zur mathematisch-evidenten Construction erheben zu wollen. Allein dies kann, dies wird ihm, und keinem Sterblichen, jemals gelingen. Es unternehmen — heißt, — die ursprüngliche Natur und das Wesen des menschlichen Denkens verkennen; heißt, — von dem unsterblichen Verfasser der Vernunft-Kritik, der in die Analyse der menschlichen Erkenntniß tiefer eingedrungen ist, als irgend jemand vor ihm, oder

nach ihm, — nichts, durchaus nichts gelernt haben; heißt mit vorwitziger Hand Trümmer aufrichten wollen, die ewig Trümmer bleiben müssen.

Schillers oben angeführtes Wort:

Den Flug des Denkers hemme keine Schranke,
als die Bedingung endlicher Naturen:

vergißt und verkennt Bardili durchaus. Kant hat gewiß seinem Transcendental- und Moral-System viele durchaus zurückzuweisende, einige so gar geradezu wegzuwerfende Sätze und Behauptungen eingemischt, aber

Die Bedingung endlicher Naturen,

wie hier der metaphysischste aller Dichter sich eben so philosophisch-wahr, als dichterisch-schön ausdrückt, hat der Königsberger-Aristoteles mit mathematischer, in Ewigkeit nicht zu verwirrender Genauigkeit und Evidenz bestimmt: wenn er hier gleich, offenbar, nur das dunkle Gefühl jedes unbefangenen Denkers ausgesprochen hat.

§. VII.

Der schicklichste Name für die von philosophischen Systemen unabhängige Begründung der Religion und der Moral.

Daß es die höchste und wesentlichste Bestimmung der so genannten Philosophie ist, Religion und Moral zu begründen, wird der Verfasser dieser Schrift nie leugnen: er gesteht vielmehr, gemäß dem Zeugniß der Geschichte der Philosophie, daß sie diesem Ziel auch von je her nachgestrebt habe, aber immer — auf einem solchen Wege, nehmlich auf dem Wege der Demonstrazion und der Grübeley, neuerdings Transcendentalism genannt.

Die Kantische Formal-Philosophie, ob sie gleich schlußgerecht genug war, um jenseits des Menschlich-erkennbaren noch für unerkennbare, unbegreifliche, überschwängliche Dinge freyen Raum zu lassen, hat dennoch durch ihre Antinomien, ihre Thesen und Antithesen einen gefährlichen Grund zu der Vernichtung alles Göttlichen und Heiligen gelegt, die sein Moral-System, — mit dem System seiner Metaphysik fast im augenscheinlichen Widerspruch, — nicht zu hem-

men vermochte; — einen Grund, auf welchem sich Fichte, und nach ihm vielmehr noch Schelling das verwerfliche Annihilazions-System, wie man es mit Recht genannt hat, zum Schrecken aller wahren Religiösen, gleich einem himmelstürmenden Capaneus, oder gleich einem Zevs Donner und Blitze gotteslästerisch nachahmenden Salmoneus, unter gräßlichen Flüchen und Verwünschungen aller Gegner, aufgethürmt haben.

Unsre gegenwärtige Philosophie also, so wie überhaupt jede Philosophie, die bey den obersten Gründen menschlicher Erkenntniß stehen bleibt, und sich nicht bis zu dem unerweislichen Unbedingten, bis zu dem Einen, der ist, erhebt, (bis zu Ihm, der selbst kein Gegenstand des Philosophierens, des Beweisens und des Grübelns seyn kann;) ist eine Philosophie ohne Gott, ohne Vorsehung, ohne Unsterblichkeit, wie dies der aus Schonung von mir nie genannte Verfasser der oft angeführten Heiligen Reden, ein reformirter Geistlicher, in diesen Reden klar und unverhohlen gesteht.

Wenn nun unsre, von diesen und ähnlichen philosophischen Systemen absolut unabhängige Begründung, da sie, wofern nichts anderes, wenigstens den unbeschränkten Vernunftgebrauch mit der Philosophie gemein hat, dennoch Philosophie heißen soll; so nenne man sie — die Philosophie über die Philosophie hinaus.

Denn durch den Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit (die Namen dieser überschwänglichen Dinge hat allerdings auch Schelling und sein theologischer Nachtreter, der Verfasser der „Heiligen Reden") erhebt sich unsre Begründung über alle diese Philosophien.

Wird dereinst die wahre Philosophie (die wahre, deren Kriterium wir oben angaben) gefunden; — die wahre Philosophie kann nur gefunden oder entdeckt, die Fichtische, die Schellingische, ein Theil der Kantischen, wurden erfunden; — so mag sie die Philosophie κατ' ἐξοχὴν heissen: wie Kant die seinige auch schon genannt wissen wollte.

Wie Seneca von dem Menschen sagt:

Quam misera res est homo, nisi supra se ipsum exsurgat!

so sage ich von unsern allerneusten Philosophien:

Quam misera res est Philosophia, nisi supra se ipsam exsurgat!

Da ich indessen Religion und Moral zu hoch achte, um sie für die Zukunft den Grübeleyen und dialektischen Schlüssen der philosophischen Vernunftkünstler preisgeben zu wollen; da ich das Höchste und Heiligste der Menschheit gerne

mit einem besondern Namen bezeichnet, und aus der Masse der für die Wissenschaft des Erkennbaren allerdings wichtigen, für Heil und Trost des Menschen-Geschlechts aber unaussprechlich-gleichgültigen Untersuchungen der Philosophie über die obersten Gründe unserer Erkenntniß, über Form, Bedingung und endliche Beziehung derselben, — rein ausgesondert wünschte; — so schlage ich für unsere Philosophie über die Philosophie hinaus den Namen vor:

Intellectuel-moralische Selbstverständigung der Menschheit: oder auch κατ' ἐξοχὴν — Selbstverständigung der Menschheit.

Denn bey der Entwickelung des heiligen Sinnes kömmt es darauf an, daß unsre vernünftige Natur, mit andern Worten, die Menschheit, sich selbst verstehe, selbst begreife, d. h. jede ihrer Anlagen, und insbesondere diese für das Heilige und Göttliche anerkenne, erkläre, sich selbst deutlich mache: sie nicht, wie durch die Philosophie bisher geschahe, entweder misverstehe (und demonstriren wolle, was nur durch den Glauben ergriffen werden kann) noch der Zweifelsucht preisgebe; (wie das Kantische System es that) noch ganz und gar wegdialektisire, wegvernünftele, (wie es die Schellinge und Hegel thun).

Die wahre Aufklärung besteht offenbar in nichts anderem, als in dieser intellectuel-moralischen Selbstverständigung der Menschheit.

§. VIII.

Ich kann meine Skizze einer Schrift nicht würdiger krönen, als mit folgender Stelle aus einem, wie es scheint, jetzt und von je her wenig gelesenen Werke eines verkannten deutschen Tiefdenkers, von dem ich unsern philosophischen Neulingen nur zurufe: „Hier ist mehr, denn Eure „Fichte'n und Schellinge:" ein würdiges Seitenstück zu den beyden Philosophen deutscher Nazion, die dieses Namens fast allein werth sind, zu Jacobi und Kant.

„Die Wirkungen der Vernunft sind langsam, aber sicher, bey jedem gemäßigten Widerstande, oder da, wo das Gefühl der Selbstschätzung lebhaft gnug ist, dem sinnlichen Reitz die Wage zu halten; die der Schwärmerey jeglicher Art plötzlich, aber unstätt."

„Eine aufgeklärte Religion allein, kann schnell und dauerhaft zugleich wirken, auch da wirken, wo die widerstrebenden Kräfte der Vernunft erliegen."

„Je fester wir uns überzeugen, daß die Aechtheit unseres religiösen Gefühls allein, auf dem Maaß der Tugend beruhr, welche durch dies Gefühl bewirkt wird; und je weniger wir uns und unserer Parthey den ausschließenden Besitz der Wahrheit beylegen, desto inniger, vernunftmäßiger und reiner ist unsere Ueberzeugung, desto kraft- und that-voller ihre Wirkung."

„So selten aber auch Seelen vom reinsten Feuer dieses Gefühls, — welches die höchste Veredlung des Menschen auf der letzten Stufe seiner Erden-Wallfahrt voraussetzt, — ergriffen werden; so ergießt sich's doch in unzähligen Modificazionen seiner Stärke und Reinheit über die ganze Menschen-Natur, und es ist nichts dauernd-Großes und Schönes von den Menschen je ausgeführt worden, wo nicht Gottesliebe mit gewirkt, und ihre selige Schwingungen, Geist und Herz — Stimme der Vernunft und Stimme des Gottes in uns, zu himmlischen Accorden gestimmt hätte. Nur sie macht uns des höchsten Selbstgenusses fähig, durch's erhöhte Gefühl unserer Geistigkeit und unsrer ewigen Kraftdauer. Nur sie giebt jene erhabnere Ruhe, jene bessere Fülle des Herzens, die der Lohn wird jeglicher Lebensmühe; wenn in Augenblicken heiliger Stille und hoher Ahnungen der Sohn der Unsterblichkeit, jeder Fessel der irdischen Knechtschaft, des Jammers der Hütte, und der Sorgen des Thrones sich entschwingend, jene innigere, fühlbare Gemeinschaft mit dem Himmel wieder herstellt, die das Geräusch der Welt, die niedrigen Sorgen der Erde gemindert hatten, und sich dann ganz der Wonne der ihn erwartenden Bestimmung überläßt, sich vertieft in den unermeßlichen Aussichten einer ewig heitern Zukunft.“ S. Blick auf die moralische und politische Welt. Bremen. 1785.

Nicht ungesagt bleibe zum Schluß dieser Schrift einer der schönsten Aussprüche des griechischen Alterthums.

Mensch! glaub' an Gott, und ehr' ihn! aber grüble
nicht seinem Wesen nach! denn Mühe nur
ist alle Frucht davon. — Auch ob er sey?
ob nicht? darüber forschele du nie!
Als wirklich, und als gegenwärtig stets
verehr' ihn *).

Philemonis Fragmenta.

*) Θεον νομιζε και σεβου, ζητει δε μη.

Anzeigen

verschiedener

wissenschaftlicher und nützlicher Bücher.

Beyträge zur Beförderung der Werthschätzung des Christenthums und religiöser Sittlichkeit, in Predigten, von J. S. Bail, Consistor. Rath in Glogau. Zweyte vermehrte Auflage. gr. 8. Leipzig, bey Wilh. Rein, 1802. 1 Rthlr. 8 Gr.

Die gute Aufnahme dieser mit einer ruhigen Heiterkeit und warmen Theilnahme geschriebenen Predigten machten eine zweyte Auflage nöthig, und dieß ist wohl schon genug Empfehlung, wenn wir auch gleich noch besonders anführen, daß diese Ausgabe von dem Verfasser noch einmal gänzlich durchgegangen, und mit sechs neuen Predigten vermehrt und verbessert ist.

Jesus, der Weise von Nazareth, ein Ideal aller denkbaren Größe, für alle seine wahren Verehrer zum weitern Nachdenken aufgestellt, von M. J. B. N. Hacker, 2 Bändchen mit Kupfern. gr. 8. Leipz. bey Wilh. Rein, 1803. 3 Rthlr.

Fern von aller müßigen Frömmeley, wie von der lieblosen Verkennung der großen erhabenen Bedeutung,

X

welche die Lehre des Erlösers und sein Wandel unter den Menschen hatte, legt der Verfasser, welcher dem Publikum durch die mit Beyfall aufgenommene Thanatologie bereits rühmlich bekannt ist, hier ein Denkmal der dankbarsten Verehrung für den verherrlichten Menschenfreund nieder, und fordert jeden seiner Leser auf, mit ihm ein gleiches zu fühlen und zu bekennen.

Kirchen - Anzeige.

Von dem im 3ten Sendschreiben eines französischen Bischofs, unterm Auge Bonapartes an seine Geistlichen, angekündigten evangelischen Kirchen-Anzeiger, hat nun Arepsarep Arediedo das 1te und 2te Bändchen bey Endesbenannten herausgegeben, jedoch folgenden neuen Titel gewählt:

Der Evangelische Kirchen - Rathgeber mit Vorbereitungen zur Zukunft und Kirchen - Anzeigen. 2 Bändchen. 16 Gr.

Inhalt: Zueignung an beyde Königl. Schwedische Majestäten. Moralischer Character unsers Zeitalters. Ein Paar sehr wichtige Catechismus-Fragen. Ueber die Verketzerungssucht: I. Red und Antwort von dieser Schrift. II. Nähere Beschreibung der Autoren dieses Werks. Eine höchst wichtige Botschaft und Rapport an alle Evangelisch - Lutherische Christen. IV. Vortreffliche Schilderung der lutherischen Kirche und ihre Schicksale in der heil. Schrift. V. Erster Vorbereitungs - Vortrag zur dritten hundertjährigen Jubelfeyer der evangelisch-lutherischen Kirche im Jahre 1817, bestehend vorzüglich in einer feyerlichen Erklärung der Evangelisch-Lutherischen, daß sie noch heute evangelisch-lutherische Christen sind, und worin sie es sind. VI. Rathgebungen: 1) Rath an die Unterthanen evangelisch-lutherischer Fürsten. 2) Rath

an evangelisch-lutherische Bürger und Bauern an den Gränzen des 1ten und 2ten Thieres. VII. Eingegangene Bitten um die Fürbitten der Gläubigen. 1) Für den einzigen Sohn eines Greises über dem Rhein. 2) Für den Rektor einer evangel. lutherischen Schule. 3) für einen Mann mit einem schweren Herzensleiden. 4) Für die Armen vom Mittelstande in Sachsen; um Verringerung der Brodpreise. VIII. Anfragen. IX. Bekanntmachungen. 2tes Bändchen. I. Vertheidigung meines Herrn, oder Religionsgeschrey über einige aus den kön. Preuss. Staaten und aus Jena ausgegangenen harten Angriffen unsers Herrn und seiner Apostel im Jahre 1802. II. Beantwortung einer theologischen Anfrage wegen Johann. XVII, 4. III. Berichtigung des Begrifs eines Orthodoxen. Da dieses alles einen jeden ächt evangel. lutherischen Christen äusserst interessirt, so will nöthig seyn, daß jede evangel. lutherische Gemeinde durch ihren Richter oder Schulzen sich wenigstens ein Exemplar anschaffe, und mithalte. Auch die folgenden Bändchen werden höchst wichtige Dinge für evangel. lutherische Christen enthalten. Leipzig.

W. R.

Rhapsodische Züge. 8. Leipzig. 18 Gr.

Diese neue Schrift enthält einzelne Züge der Empfindungen und Gedanken einer reinen zarten Seele; sie machen gleichsam ein Tagebuch aus, wo sich die Individualität eines jungen Mannes zeigt; und der Inhalt ist: Allerley. Das Nonnenkloster. Wer ist glücklicher, der gefühlvolle oder der gefühllose Mensch. Der Frühlingsmorgen. Wie sich meine Empfindungen oft äussern. Wirkung der edlern Liebe. Ueber den Kirchhof. Ist die Erinnerung oder die Hofnung wohlthätiger? Soll man auf der Bühne die Menschheit stets so darstellen, wie sie jetzt ist, oder wie sie seyn

könnte. Huldigung der schönen Natur. Gedanken beim Anblick einer liebenswürdigen Mutter. Schilderung eines Sommer-Abends. Meine Spatziergänge, u. s. w. Sie ist gewiß jeder Leih- und Lesebibliothek besonders zu empfehlen.

Golberrys, S.M.X., Reise durch das westliche Afrika in den Jahren 1785, 1786 u. 1787. Aus d. Franz. mit Anmerk. übers. von J. A. Bergk. 1r Th. mit Kpfern. Leipz. bei Wilh. Rein. 1 Rthlr. 8 Gr.

Die Lektüre einer Reise in Afrika gewähret zugleich das Vergnügen eines geistreichen Romans und die Belehrung einer gehaltreich raisonnirenden Abhandlung, weil das Bewunderungswürdige und das Geheimnißvolle in diesem Lande der Wunder stets mit einander abwechseln. Gleichwohl ist uns jetzt erst ein kleiner Theil von diesem großen Erdtheile bekannt und beinahe, mit jedem Schritte in demselben sind Entdeckungen zu machen. Der Verfasser dieser Reisebeschreibung, der sich drei Jahre lang in Afrika aufgehalten hat, ist wiederum Einer von den Wenigen, die mit reicher Ausbeute aus diesem Lande zurück kehren. Er hat die Sahara und die Oasen in derselben, d. h. die Inseln in einem Sandmeere beschrieben, die treulosen und barbarischen Mauern nach dem Leben gezeichnet, uns über das berühmte Senegalgummi belehrt, den Handel, den man damit treibt und die Art, wie man es einsammelt, geschildert. Nachrichten über das Chamäleon, über den Riesen unter den Bäumen, über den Baobab mitgetheilet, das Dunkel, das auf dem berühmten Goldlande Bambuk lag, verscheucht, und so viele neue und wichtige Aufschlüsse

über den Menschen und die Natur in Afrika gegeben, daß diese Reise jedem Gelehrten, jedem Kauf- und Geschäftsmann und jedem Liebhaber der Natur und Menschenkunde unentbehrlich ist. Die Mannigfaltigkeit und der Reichthum an Materialien und die Art der Darstellung machen sie zu Einer der wichtigsten in neuern Zeiten. Golberry und Barrow, dessen Reise bei dem nämlichen Verleger unter folgendem Titel vollständig erschienen ist;

> Reise in das Innere von Südafrika, in den Jahren 1797 u. 1798. aus dem Engl. mit Anmerkungen von Bergk übers., mit 1 Ch. u. Sachreg. 2 Thlr. 18 Gr.

bieten einander in ihren Entdeckungen des Innern von Afrika die Hand, und wer den Einen gelesen hat, wird sicherlich den Andern nicht ungelesen lassen. Bei beiden Reisebeschreibungen hat der Verleger nichts gespart, was sie in Ansehung des Drucks, des Papiers, der Charte, mit den Kupfern ihres innern Werths würdig macht.

Dr. H—l.

Ueber die Augenentzündungen und ihre Nachkrankheiten, aus d. Engl. des Eduard Moore Noble, herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von Dr. und Prof. K. G. Kühn. Leipz., bei Wilh. Rein. 12 Gr.

Die vielen vortrefflichen Erfahrungen, welche der Verfasser gesammelt, und in diesem kleinen Werke für sein Vaterland herausgegeben hatte, veranlaßten den Hrn. Dr. und Prof. Kühn zu dieser Uebersetzung. Mit seinen eignen Erfahrun-

gen bereichert, kann man sie als ein eigenes ausgearbeitetes Werk ansehen, und es wird gewiß keinen Arzt gereuen, wenn er sich von dem Werth dieses Buchs durch den Ankauf desselben überzeugt. Selbst für Augenkranke, welche des Arztes entbehren müssen, wird dasselbe von großem Nutzen seyn.

Morrier, Geschichte des Feldzugs der Türkischen Armee in Aegypten vom Febr bis zum Jul. 1800. aus dem engl. mit Anmerkungen 8. Leipzig, bey Wilh. Rein. 8 Gr.

Nie erschien wohl ein frappanteres und anschaulicheres Gemählde von dem Verfall des türkischen Reichs als hier. Morrier, der den Feldzug in Syrien und Aegypten im Gefolge des Groß-Veziers mit gemacht hat, liefert hier pikante Anekdoten von Buonaparte und den türkischen Heerführern, treffliche Schilderung der türkischen Armee, ihrer Bestandtheile, Kriegeszucht und Fechtart rc. Der geheimnißvolle Feldzug nach Syrien wird entschleiert und wir können mit Recht dies Buch Jedem empfehlen, der ein Wort über die Türken und Franzosen in Aegypten und Syrien mit sprechen will.

Sammlungen, nützlicher und auf Erfahrung gegründeter Aufsätze aus der Haus- und Landwirthschaft. 8. Leipzig, bey Wilhelm Rein. 5 Gr.

Die eine Sammlung von 60 nützlichen Aufsätzen enthalten, welche sich auf Feldbau, Viehzucht, Baumzucht, Gemüsebau, Kochkunst u. d. gl. beziehen, und in welchen jeder Landwirth einen reichen Vorrath von Erfahrungen, wie von Vorschlägen zur Verbesserung und Veredlung der Oekonomie finden wird.

Hennert, W., (königl. preuss. Oberforstrath) über den Raupenfraß und Windbruch in den königl. preuss. Forsten, 2te vermehrte Ausgabe, mit 8 Kupfern. gr. 4. Leipzig, bey Wilh. Rein, 4 Rthlr.

Bey dem mehr einreissenden Holzmangel ist auch der kleinste Beytrag, welcher die Verbesserung der Wälder und Forsten bezweckt, mit Dank zu erkennen; um so viel mehr aber muß das Publikum den Patriotismus eines Mannes verehren, der zugleich tiefe und gründliche Sachkenntnisse besitzt und in einen Wirkungskreis versetzt ist, wo sich ihm täglich neue Erscheinungen und Erfahrungen darbieten. Diese Eigenschaften vereinigen sich in dem Verfasser gegenwärtigen Werkes, das gewiß kein Freund der Forstwissenschaft ohne den erspriißlichsten Unterricht über die Vorkehrungen, die er gegen obenerwähnte verheerende Feinde der Forsten zu treffen hat, daraus zu schöpfen aus der Hand legen wird. Acht illumin. Kupfertafeln, welche mit der größten Genauigkeit und Sauberkeit gearbeitet sind, entsprechen dem Werthe des Buches selbst.

Verbrechen der Liebe, eine Reihe heroisch tragischer Gemählde, aus d. engl. 1r Bd. mit 1 Kpfer. 8. Ebendas. 1803. 1 Rthlr.

Drey Erzählungen auf wahre Geschichte, wie sie sich in London zugetragen haben, gegründet, nehmlich Miß Henriette Stralson, Mathilde von Foxelange und Floriette von Courvel, machen den Inhalt desselben aus, und geben einen reichen und interessanten Stof zur Unterhaltung für die gebildeten Leser.

Handbuch der praktischen Landwirthschaft, von K. A. H. Bose. 5r Band. gr. 8. Leipz. bey Wilh. Rein. 1 Rthlr. 12 Gr.

Das Landwirthschaft liebende Publikum hat die ersten vier Bände dieses wichtigen Werks mit gerechtem Beifall aufgenommen, und wir dürfen für diesen fünften Theil um so mehr auf Begünstigung rechnen, da er die landwirthschaftlichen Zweige enthält, deren ganzer Umfang selten oder nie mit so vieler Kunde erörtert worden, als es hier geschehen ist. Dieser Band enthält in 8 Abschnitten folgende Abhandlungen: 1. Vom Bierbrauen, 2. Branteweinbrennen. 3. Essigbrauen, 4. Stärkemachen, 5. Potaschesieden, 6. Salpetersieden. 7. Kalkbrennen und 8 Ziegelbrennen. Alle 5 Bände kosten zusammen 5 Rthlr. 20 Gr. und der 6. u. letzte Band erscheint zur nächsten Ostermesse 1803.

Bayerische Staatsbibliothek München